IRÉNIKON



**Tome XXVII** **3me trimestre 1956**

# Éditorial.

*La fermentation du monde qui se fait aujourd'hui est, en grande partie, conditionnée par la mobilité ou l'immobilité de l'URSS, sur laquelle on n'est en mesure de faire que des pronostics contradictoires. « Que pensez-vous de la Russie ? Que se passe-t-il en Russie ? » nous demandent souvent nos amis et nos visiteurs. Un des faits les plus importants depuis l'instauration du régime, a été le relèvement du patriarcat de Moscou sous les Soviets, et la reprise de la vie religieuse pendant la guerre. Ceux qui lisent les chroniques de cette revue savent que l'antireligion n'y est cependant nullement éteinte et que la jeunesse en est la proie.*

*Parmi les chrétiens d'Occident, il en est qui croient à une rechristianisation massive de la Russie dans un avenir incertain, et cherchent à y collaborer de manières parfois bien différentes ; d'autres redoutent surtout le fléau d'un matérialisme total, sinon par des conquêtes violentes, du moins par une infiltration progressive et une poussée irrésistible de l'influence du communisme russe. Les données empiriques sont rares. Le rideau qui nous sépare de ce monde ne laisse encore passer que peu de chose ; et à l'intérieur même du pays, les gens ne savent pas ce qui se fait autour d'eux.*

*Les pages que nous livrons ci-après sur* L'Église orthodoxe russe sous l'occupation allemande, *révèlent empiriquement les causes du changement profond qui semble s'être opéré en URSS durant la guerre au point de vue religieux.*

*C'est là sans doute un tableau qui pourrait être discuté et complété, mais c'est davantage : les faits positifs sont parlants. Le second baptême de la Russie dont il y est question a-t-il pu continuer à porter ses fruits ? C'est bien difficile à dire. Rien cependant ne nous permet de le nier, quoique nous ne voyions pas bien comment l'Église réagisse devant les forces du mal, ni comment elle porte son message. Mais enfin, elle existe, alors qu'on eut pu croire jadis à sa disparition totale.*

*Il y a là d'autres mesures, d'autres grandeurs. Les Russes ont bien le temps. Ils ne sont pas pressés comme nous. Nos révolutions ont duré peu, même si leurs résultats ont eu de très grandes conséquences. Nous nous trouvons, en ce qui concerne la Russie, devant un phénomène d'un autre ordre, soudé à des remous d'eaux profondes, qui nous font penser à ces grands mouvements de peuples que l'histoire a connus. Les chefs du régime communiste laissent leur œuvre mûrir lentement, et c'est peut-être là leur force. Mais la rechristianisation de la Russie occupée par les Allemands a été un fait réel durant la guerre, et ce fait évoluera lui aussi, en son temps, suivant ses dimensions propres. Tout progrès trop rapide ne sera ici qu'un feu de paille. Ne soyons pas trop impatients d'en attendre les résultats, mais ils viendront.*

# L'Église orthodoxe russe sous l'occupation allemande (1941-1944).

Dans la littérature concernant l'Église orthodoxe en URSS, on a très peu étudié l'influence qu'ont eue, sur la politique soviétique vis-à-vis de la religion, les événements qui se sont produits en Russie de 1941 à 1944.

Quelques auteurs comme John S. Curtiss, qui a publié en 1953 un ouvrage très documenté sur l'histoire de l'Église russe orthodoxe durant la période soviétique [1], passe cette question très importante entièrement sous silence. Seul l'historien allemand Fr. Heyer, dans son excellent ouvrage sur l'Église orthodoxe en Ukraine, prête à ce thème l'attention voulue [2]. Malheureusement, il ne traite que de l'Ukraine, et, pour cette raison, n'étudie pas le problème dans son ensemble. Pour notre part, nous sommes profondément convaincu que seule l'occupation de l'URSS par les Allemands est capable d'expliquer le changement de tactique des autorités communistes au point de vue religieux.

Durant ce temps, en effet, un tel élan religieux se produisit dans le pays qu'on peut sans exagération l'appeler un « second baptême de la Russie ». Les grandes catastrophes qui ont suivi la deuxième guerre mondiale ont seules pu cacher et faire oublier ce fait indéniable : la très grande majorité des 80 millions de sujets de l'URSS qui se trouvaient en territoire occupé non

1. J. S. Curtiss, *The Russian Church and the Soviet State*, 1917-1950. Boston, 1953.
2. F. Heyer, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. Cologne-Brainsfeld, 1953.

seulement retournèrent à la foi et à l'Église, mais encore rétablirent la hiérarchie, et cela dans des conditions terriblement difficiles. Staline jugea même nécessaire de recevoir au Kremlin, en septembre 1943, le métropolite Serge Stragorodskij, gardien du trône patriarcal. Ce seul fait déjà en dit long.

Pourtant, on peut se demander pourquoi la NEP (Nouvelle Politique Économique) religieuse commença en URSS le 4 septembre 1943, et non pas, par exemple, dans les premiers mois de la guerre ou après celle-ci. A notre avis, la grande retraite des armées allemandes en 1943 et le retour de l'armée rouge dans les territoires jadis occupés, mit le gouvernement soviétique devant ce problème : que faire des milliers d'églises qui avaient été rouvertes dans ces pays, et que faire des millions de fidèles réunis autour de ces églises ?

Il faut tout d'abord reconnaître que le changement survenu le 4 septembre 1943 ne fut pas un événement tout à fait inattendu dans la politique des Soviets vis-à-vis de l'Église. Toute une série de faits plus ou moins décisifs et saillants s'étaient produits déjà au moment du partage de la Pologne entre l'URSS et l'Allemagne, en septembre 1939. Mais ces mesures antérieures ne sauraient diminuer l'importance de ce qui eut lieu en 1943.

Afin de donner au lecteur une idée exacte de la question, et pour expliquer d'une manière systématique non seulement le fait du « second baptême de la Russie », mais aussi les événements qui l'on précédé, il faut : 1° rappeler la situation de l'Église russe orthodoxe avant le commencement de la deuxième guerre mondiale ; 2° exposer brièvement les événements qui se sont produits pendant la période qui va de septembre 1939 au 22 juin 1941 ; 3° esquisser dans ses grandes lignes la politique de l'Allemagne hitlérienne par rapport à la religion en Russie en général, et vis-à-vis de l'Église russe orthodoxe en particulier ; 4° exposer les faits principaux relatifs au retour à la religion de la grande masse de la population qui se trouvait dans le territoire occupé par les Allemands. C'est ce que nous allons faire ici.

## I. L'Église russe orthodoxe avant le début de la deuxième guerre mondiale

Prenons les statistiques publiées par P. Anderson dans son ouvrage *L'Église et la Nation en URSS*, édité à Paris en 1946 :

| | 1917 | 1941 |
|---|---|---|
| Églises orthodoxes : | 46.457 | 4.225 |
| Prêtres orthodoxes : | 50.960 | 5.665 |
| Diacres orthodoxes : | 15.210 | 3.100 |
| Évêques orthodoxes : | 130 | 28 |
| Monastères orthodoxes : | 1.026 | 38 |

En tenant compte de ce que l'URSS avait pris à la Pologne, en 1939, c'est-à-dire un territoire comprenant 1.200 églises paroissiales [1], le chiffre de 4.225 cité pour 1941 se réduit à un peu plus de 3.000 pour 1939, c'est-à-dire, en chiffres ronds, à 6% du nombre d'avant la révolution. Même tableau pour l'épiscopat. D'après nos recherches [2], comme aussi d'après les données de Fr. Heyer, il ne restait en 1939 en URSS que les évêques en fonction [3]. Si l'on ajoute qu'il n'y avait plus alors ni diocèse organisé ni institut de théologie, on peut se rendre compte de la situation catastrophique dans laquelle se trouvait l'Église orthodoxe russe à ce moment.

Or, cette situation ne peut en aucune manière s'expliquer par un affaiblissement du sentiment religieux de la population, comme la suite de notre exposé va le montrer, ni par des sentiments antisoviétiques de la part des dirigeants officiels de l'Église russe, car le métropolite Serge (Stragorodskij), s'était déjà exprimé en 1927 en ces termes dans sa déclaration du 29 juillet :

« Nous voulons êtres des Orthodoxes et en même temps reconnaître l'Union soviétique comme notre patrie civile. Ses joies et ses succès sont nos joies et nos succès, ses échecs, nos échecs. Tous les coups dirigés contre l'Union soviétique, guerre, boycottage ou tout autre

1. Heyer, *l. c.*, p. 162.
2. W. Alexeev, *Russian Orthodox Bishops in the Soviet Union, 1941-1953* ; Materials for the History of the Russian Orthodox Church in the URSS. Mimeographed Series nº 61. New-York, 1954, c. 5.
3. Heyer, *l. c.*, p. 168.

calamité publique ou simple assassinat, comme celui de Varsovie, sont autant de coups portés contre nous-mêmes. Tout en demeurant des Orthodoxes, nous nous souvenons de notre devoir d'être des citoyens de l'Union soviétique « non seulement par crainte, mais aussi par devoir de conscience » [1].

Ce n'était donc pas l'attitude du patriarcat de Moscou qui était la cause des persécutions continuelles, mais l'attitude adoptée par le gouvernement soviétique.

Les dix années qui précédèrent la déclaration de 1927 (donc à partir de 1918) furent remplies de luttes directes de la part des autorités civiles contre les chefs de l'Église, dans la personne du patriarche Tichon et de son successeur le métropolite Pierre, qui mourut exilé en Sibérie. Il est clair que le pouvoir civil, après avoir arraché au faible métropolite Serge sa déclaration, continua sa politique de lente suppression de l'autorité supérieure de l'Église.

Il ne faut pas oublier qu'à côté de l'attitude officielle de l'Église orthodoxe, il existait, en URSS, d'une manière non officielle, une Église des catacombes. La crainte de l'influence que celle-ci pouvait avoir sur la population du pays ne pouvait que modérer la politique d'étouffement à l'égard du patriarcat que dirigeait le métropolite Serge, lequel, avec l'autorisation de Staline, était devenu patriarche en 1943.

Il existe une abondante littérature sur le rôle de l'Église des catacombes en Russie. Toute une étude a même paru naguère sur cette question [2]. Nous nous bornerons ici à apporter les renseignements du collaborateur le plus intime du métropolite Serge Stragorodskij, un autre prélat du même nom, le métropolite Serge Voskresenskij qui, au début de la guerre, vint à Riga, et remit aux Allemands un rapport sur la situation de l'Église orthodoxe russe dans les pays baltes. Ce prélat n'était pas seulement la première personnalité ecclésiastique au temps du métropolite Serge Stragorodskij, mais encore un partisan

1. *Poslanie pastyrjam i pastvie* (Message aux pasteurs et aux troupeaux), 29 juil. 1929 : *Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo* (Le patriarche Serge et son héritage spirituel), Moscou, 1947, p. 61.

2. A. Gustafson, *Die Katakomben Kirche*, Stuttgart, 1954.

convaincu de la déclaration de 1927. Jusqu'à son arrivée dans les pays baltes, c'est par son intermédiaire qu'en Russie l'Église traitait avec le pouvoir civil. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il n'était nullement suspect de connivence avec ceux qui n'avaient pas reçu la déclaration de 1927, et s'étaient réfugiés dans les catacombes. Une photocopie du manuscrit du métropolite Voskresenskij, jointe à une copie de la traduction allemande, tomba entre nos mains, grâce à l'amabilité de la direction et des collaborateurs de l'Institut juif des Sciences à New-York, qui possède une certaine quantité de documents, qui lui sont parvenus après la guerre, provenant des archives du gouvernement allemand. Dans son rapport, le métropolite Serge écrit :

« Il faut remarquer d'ailleurs que la dissolution par la force de l'administration patriarcale officiellement reconnue aurait l'effet de susciter une administration patriarcale secrète, ce qui rendrait la surveillance de la part de la police beaucoup plus difficile. Il existait déjà une vie religieuse secrète très active en Russie (prêtres et moines secrets, lieux de culte, offices, baptêmes, confessions, communions, mariages, études théologiques secrètes, recel de Bibles, d'ornements liturgiques, d'icones, de livres de prières, rapports secrets entre paroisses, évêchés et administration patriarcale, etc.)»[1].

## II. De septembre 1931 au 22 juin 1941

Le partage de la Pologne en 1939 donna au gouvernement soviétique non seulement près de 4 millions de nouveaux citoyens avec une tradition ecclésiastique pure, mais encore 1.200 paroisses, un séminaire à Kremenec et quatre évêques. Cela doubla tout d'un coup le nombre des évêques orthodoxes en URSS, augmenta de 30 % le chiffre des églises ouvertes et posa de nouveau aux autorités communistes le problème de l'instruction théologique.

1. Exarch Metropolit Sergius, *Denkschrift betreffend die Lage der Orthodoxen Kirche in Ostland.* Abschrift. Photokopie. YIVO-Yidisch Scientific Institute, Occ. E (Ch). New-York, p. 7 : Le document est daté du 12 novembre 1941, à Riga.

Grâce à l'excellent ouvrage du Dr. Heyer, il est possible de donner aujourd'hui un tableau complet des mesures prises par les autorités soviétiques concernant l'Église orthodoxe dans les régions occupées à nouveau par les bolchéviks.

D'après les normes habituelles, les régions frontières de l'URSS étaient bolchévisées avec un soin particulier, et les églises y étaient complètement fermées. Mais lorsque l'ancienne Pologne devint région frontière, les autorités communistes retouchèrent un peu leur politique. Il était apparemment trop dangereux de s'adonner du premier coup à des persécutions radicales, d'autant plus qu'il fallait tenir compte aussi de la proximité du Gouvernement général qui était tombé au pouvoir d'Hitler. Il était évidemment plus prudent de soumettre les anciennes paroisses polonaises et leurs évêques au patriarcat de Moscou, dont les ressorts étaient déjà brisés, et qui était docile envers le pouvoir soviétique. Aussi bien, dès la fin de 1939, le métropolite Serge Voskresenskij fut envoyé de Moscou dans les territoires polonais qui avaient été annexés. En 1940, il fut dirigé vers les pays baltes et on manda à sa place, de l'URSS, le nouveau métropolite Nicolas Jaruševič, qui devint en plus exarque des territoires nouvellement incorporés et constitués en unité administrative spéciale du patriarcat de Moscou. Il est remarquable que dans une région qui possédait quatre évêques pour une population de 4 millions, Moscou envoya encore deux des quatre évêques qui lui restaient, en un moment où on eût pu attendre justement le contraire, s'il avait été question d'améliorer la situation de l'Église en URSS et non de l'aggraver dans les territoires nouvellement occupés.

Le 29 octobre 1939 les biens d'Église de l'ancienne Pologne furent nationalisés. Le clergé fut soumis aux mêmes lourdes contributions qu'en URSS, le séminaire de Kremenec fut fermé. La persécution qui sévit jusqu'au 22 juin amena l'arrestation de 53 prêtres, dont 10 furent remis en liberté. De 37 autres on fut sans nouvelles, et 6 périrent ou furent fusillés. Le nombre des moines, dans le célèbre monastère de Počaev tomba de 300 à 80 : l'enseignement de la religion fut aboli, et l'on commença la propagande antireligieuse systématique. L'Association des athées militants inaugurait son travail.

En plus des évêques qui furent envoyés de l'URSS dans le pays occupé, deux moines furent dirigés vers la laure de Počaev : l'archimandrite Pancrace, en qualité de supérieur de la laure, et Nectaire, comme économe.

Ainsi donc, sans être détruite en un seul coup, l'Église orthodoxe de Pologne perdit énormément par son incorporation au régime moscovite. Par contre, le patriarcat de Moscou gagna à cette opération, car l'incorporation de l'Église polonaise à celle de l'URSS étant jugée nécessaire, la politique de lente suffocation s'arrêta. Bientôt même il y eut quelques nouvelles consécrations d'évêques, non pas cependant pour renforcer l'épiscopat de l'ancienne Russie, territoire pourtant immense et presque sans pasteurs, mais exclusivement pour les territoires nouvellement incorporés [1].

Nous trouvons une situation analogue dans les trois pays baltes qui furent pratiquement annexés par l'Union soviétique en 1940. Peu avant l'arrivée des Allemands, le métropolite Serge Voskresenskij, en sa qualité d'exarque du patriarcat, réunit les Églises orthodoxes des trois républiques baltes. De même, dans ces régions, l'Orthodoxie ne fut pas totalement détruite, mais on se contenta d'imposer au clergé de lourdes charges, et quelques prêtres isolés furent arrêtés.

C'est ainsi donc que le partage de la Pologne et l'annexion des pays baltes sauva la hiérarchie du patriarcat de Moscou d'un anéantissement presque complet, et fit d'elle pour la première fois, dans une certaine mesure au moins, un instrument de la puissance communiste dans l'organisation du contrôle des Églises orthodoxes en pays annexés. Mais dans les anciens territoires de l'URSS, l'Orthodoxie n'y gagna rien. On ne peut y signaler aucune construction d'église, ni aucune consécration épiscopale ou ordination sacerdotale avant le début de la guerre germano-soviétique.

1. Le 14 mars 1941 eut lieu à Moscou la consécration comme évêque de Lvov, de l'archimandrite de la laure de Počaev, Pantéléimon (Rudyk) et, au printemps de la même année, de l'archimandrite de la même laure Venjamin (Novickij) comme coadjuteur de l'évêque de Brest. En outre, le 30 mars 1941, eut lieu le sacre de l'archimandrite Venedikt (Babkovskij), sacré évêque de Brest.

Les premiers évêchés qui y furent rétablis n'apparurent qu'après le 22 juin 1941, lorsque le patriarcat de Moscou se manifesta comme un soutien décidé du pouvoir soviétique chancelant. Mais jusqu'en septembre 1943, l'Église russe orthodoxe ne se consolida que d'une manière extrêmement lente.

Il faut remarquer que les fidèles ordinaires profitaient largement du grand nombre d'églises restées ouvertes dans l'ancien territoire polonais. Nous possédons un témoignage extrêmement précieux d'un des anciens doyens qui se trouvait de 1939 à 1941 dans une ville annexée à l'URSS, dont nous ne pouvons malheureusement pas indiquer le nom en ce moment. Le doyen raconte que le nombre des baptêmes dans sa paroisse doubla après l'arrivée des troupes soviétiques et des représentants civils, que des citoyens soviétiques amenaient souvent des enfants dans l'ancien territoire polonais pour les y faire baptiser ; et qu'il lui arriva même une fois de baptiser secrètement le fils du directeur de la prison communiste, officier de la NKVD.

Avant de passer à la description de la situation religieuse dans le territoire occupé par les Allemands, parcourons dans ses grandes lignes la politique de l'Allemagne hitlérienne en ce domaine.

## III. La politique allemande concernant l'Église russe dans les pays occupés

Notons tout d'abord qu'on ne peut écrire en ce moment sur la politique allemande concernant l'Église russe durant les années 1941-1944 qu'avec beaucoup de réserves. Les archives allemandes en effet ont été en partie détruites ; d'autres sont tombées entre les mains du pouvoir soviétique. Une autre partie encore, cependant, se trouve aux États-Unis, en un dépôt secret, et difficilement accessible. Nous avons pu cependant recueillir une documentation suffisante pour faire un exposé sérieux de cette politique. Heureusement, dans les documents allemands déjà classés et catalogués à l'Institut juif scientifique de New-York, se trouve une ordonnance de Rosenberg, qu'on peut considérer, semble-t-il, comme une des pièces les plus impor-

tantes, sinon même la principale, concernant la question qui nous occupe.

On connaît le point de vue d'Hitler tel qu'il a été formulé le 11 avril 1942 :

« Même les communautés des villages doivent être organisées de manière à empêcher toute possibilité de fusionner avec des communautés voisines ; par exemple, il nous faut éviter d'avoir une église unique pour satisfaire aux besoins religieux de grands districts, et chaque village doit former une secte indépendante, exerçant le culte à sa propre manière. S'il arrive en conséquence que des villages veulent pratiquer la magie noire à la manière des nègres ou des indiens, nous ne ferons rien pour les en détourner. Bref notre politique doit être dans les grands espaces russes d'encourager toutes les formes de dissensions religieuses et de schismes [1] ».

La pensée d'Hitler fut développée un mois plus tard par Rosenberg, après une visite qu'il fit au quartier général, le 8 mai 1942. On a conservé le témoignage de Rosenberg lui-même sur cette importante conversation avec Hitler, à laquelle Borman également avait pris part.

« On en vint à la question relative au problème de la liberté religieuse dans les pays occupés...

Je remarquai que l'état de la question de l'Est était le suivant : Différents groupes ecclésiastiques importants sont en formation ; il ne fallait pas laisser cette évolution sans surveillance, mais plutôt la freiner. Les arrêtés devraient avoir pour but de ne pas nous laisser devant des surprises imprévues. Borman approuva cette attitude ; il déclara seulement qu'une question restait encore en suspens : il ne fallait pas qu'une loi émise par le ministre du Reich « de l'Est », lequel jouait également un rôle en Allemagne, créât des conditions qui auraient leur répercussion à l'intérieur même du Reich. Ce qu'on entendrait par « liberté religieuse », les Églises voudraient l'expliquer elles-mêmes, et il prévoyait qu'une telle loi provoquerait de la part des Églises du Reich des centaines de lettres de réclamation. Le Führer pesa encore certaines formules ou tournures de phrases capables d'éviter un tel danger, et après un entretien sur l'utilité

1. ADOLF HITLER, *Hitler's Table Talk*, 1941-1944, With an introductory Essay on the Mind of Adolf Hitler by T. H. R. TREVOR-ROPER, Londres, 1953, p. 424.

de l'arrêté, il le relut et l'approuva. On décida enfin que toute la question ne serait pas présentée par moi sous forme de loi, mais que les commissaires du Reich prendraient les dispositions nécessaires à l'application de l'arrêté, laissant supposée la liberté religieuse existante » [1].

A en juger par ce document, il semble à première vue qu'Hitler avait renoncé aux idées qu'il avait exprimées le 11 avril 1942, mais il s'en faut de beaucoup. Le renouveau religieux dans les pays occupés et surtout la guerre qui se continuait obligeaient tout simplement les autorités nationales-socialistes à mettre à profit une tentative générale de restauration de la religion, qui avait été réprimée aussi radicalement que possible par le communisme.

Le Führer affirma du reste qu'après la guerre il prendrait les mesures nécessaires contre les Églises ; il pensait que plus tard ce serait difficile à un autre que lui de le faire, mais qu'il pouvait encore y réussir en vertu de son autorité [2].

En tous cas, même à ce moment, Rosenberg proposa au Commissaire du Reich de prendre les mesures nécessaires pour limiter l'influence des organismes religieux qui avaient été rétablis. Cinq jours après l'entrevue mentionnée, le 13 mai 1942, Rosenberg faisait part au Commissaire du Reich de l'*Ostland* de la lettre suivante :

« On était parti du point de vue qu'il ne devait exister dans les régions occupées de l'Est aucune association religieuse qui, par le détour de la pastorale, puisse créer des groupements politiques dirigés contre l'administration allemande. Il convient, dans l'intérêt spirituel des différents peuples de l'Est, que ceux-ci soient dirigés dans leurs activités religieuses par des personnes appartenant à leur peuple et non par des personnes d'autres Églises ou sociétés religieuses. Il faut donc tendre en principe à ce que les sociétés religieuses limitent leur action à une circonscription régionale...

1. *Vermerk über eine Unterredung mit dem Führer im Führerhauptquartier am 8.5.42, Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal.* Doc. 1520-PS, vol. XXXVII, Nuremberg, 1947-1949, p. 286.

2. *Ibid.*

L'Église orthodoxe russe ne doit pas exercer sa domination sur les fidèles orthodoxes blancs-ruthènes, mais il faut amener l'Église orthodoxe russe à se limiter au territoire proprement russe et à ne pas empiéter sur une autre région, compte tenu des difficultés actuelles, notamment dans le domaine linguistique. Il y aurait ainsi en Ruthénie blanche une direction orthodoxe blanc-ruthène, une autre orthodoxe russe et une autre catholique romaine, la direction blanc-ruthène ayant la priorité.

Pour l'Ukraine également, il faut tendre en principe à ce que chaque circonscription possède sa direction propre, même pour les Églises qui ont des fidèles de plusieurs circonscriptions. Dans les territoires mixtes, on suivra le processus indiqué pour la Ruthénie blanche, de manière à traiter séparément l'Église orthodoxe russe, l'Église ukrainienne et l'Église ukrainienne unie, qui possèderaient chacune leur direction propre. La priorité est à accorder aux sociétés religieuses ukrainiennes, excepté dans les agglomérations purement russes...

Pour ce qui regarde l'Église autocéphale ukrainienne, il faut tenir compte de ce que cette Église est le plus puissant instrument pour endiguer l'extraordinaire influence de l'Église de Moscou, qui s'étend même sur une partie des Balkans. Sans qu'on reconnaisse *officiellement* une autorité unique, les relations entre circonscriptions empêchent une dispersion qui mène à la paralysie, tout en évitant d'autre part le danger d'une formation de forces politiques...

Ce règlement assure d'une part la liberté religieuse qu'il vise, mais d'autre part il empêche la formation de sociétés religieuses à tendance politique ; avant tout il rend impossible dans les pays occupés l'influence de l'Église orthodoxe russe, porteuse de l'idée de l'impérialisme russe. D'après la situation dans l'Est, il est toujours possible que des différends religieux surgissent parmi les sectes et sociétés religieuses [1] ».

Les deux commissaires du Reich, après réception de la lettre de Rosenberg, publièrent des ordonnances analogues en juin 1942 [2].

1. « Den Reichsminister für die Besetzten Ostgebiete an *a*) den Herrn Reichskommissar für das Ostland, Gauleiter Hinrich Lohse, Riga ; *b*) den Herrn Reichskommissar für die Ukraine Gauleiter Erich Koch, Rowno ». 13 mai 1942. YIVO-Yidisch Scientific Institute, New-York, chiffre Occ. E (Ch)-4. Dans le document, ces quatre pages sont signées par Rosenberg lui-même,

2. *Verordnung über Rechtverhältnisse des Reichskommissars für das Ostland,* N. 30, Jahrg 2. Ausgegeben in Riga am 20 Juni 1942. — Une

Évidemment ces ordonnances ne soufflent mot de l'esprit de la politique allemande par rapport à la religion et à l'Église russe orthodoxe. Il y est prescrit à toutes les communautés religieuses de se faire enregistrer officiellement auprès des autorités de l'occupation dans le délai d'un mois. A tous les organismes religieux, on fait savoir qu'il est défendu de s'occuper de quelque politique que ce soit. Il n'est pas possible dans un court article d'analyser toutes les modifications ni toutes les nuances de la politique allemande telle qu'elle a été esquissée ci-dessus concernant l'Église russe. Les interdictions de créer des organismes ecclésiastiques qui s'étendaient au-delà du Gouvernement général ne purent être entièrement appliquées. De plus, les autorités militaires avaient souvent leur propre politique concernant les choses religieuses, et tenaient peu compte du ministère oriental. Cependant on suivait généralement les grandes lignes indiquées par Rosenberg

Mais il est clair que, durant la guerre en tous cas, les deux partis adverses avaient l'un comme l'autre l'intention d'anéantir l'Église russe orthodoxe en cas de victoire ; ils ne pouvaient cependant pas ne pas tenir compte de la mentalité du peuple russe à ce moment.

En outre, Hitler aussi bien que Staline devaient essayer de se faire de l'Église russe un allié dans la lutte et dans la propagande contre leur adversaire. Cette dernière circonstance mit l'Église russe dans des conditions relativement favorables.

## IV. La vie religieuse sous l'occupation allemande

Voyons maintenant ce qui s'est passé après le 22 juin 1941 dans les territoires occupés par les Allemands. On devrait pour bien faire diviser la description de ces événements en deux paragraphes : 1° la vie religieuse des populations occupées et 2° la création des juridictions ecclésiastiques qui ont concrétisé le mouvement religieux. Ce second thème sera ici réduit au

photocopie se trouve dans nos archives personnelles. Une ordonnance analogue fut publiée avec la signature du Commissaire du Reich pour l'Ukraine le 1er juin 1942.

minimum, et nous nous contenterons de l'exposer sous une forme générale, en nous concentrant davantage sur le premier.

Ne pouvant renfermer les organismes ecclésiastiques dans les cadres du Gouvernement général, les Allemands réussirent quand même à diviser l'Église russe du territoire occupé en quatre secteurs :

1. Le Nord, depuis Porchov jusqu'à Ostrov, avec Pskov comme centre, fut soumis à l'exarque Serge (Voskresenskij) qui s'était soustrait à l'évacuation, et avait également sous sa juridiction les paroisses russes de Lithuanie, de Lettonie et d'Esthonie.

2. Plus loin, dans la région biélorussienne, une Église orthodoxe biélorussienne fut instaurée avec extension de sa juridiction sur le pays de Smolensk, de Brjansk et de quelques autres régions encore.

3. Plus au Sud, en Ukraine, deux Églises furent organisées, qui se disputaient leur influence dans la même région ; l'Église autonome, cherchant à garder ses liens avec l'Église russe orthodoxe, et l'Église autocéphale, séparatiste.

4. Enfin dans la région dite Transnistrie, c'est-à-dire en Bessarabie et dans les pays avoisinants, y compris Odessa, qui d'après les projets allemands relatifs à la division de l'URSS devaient revenir à la Roumanie, les paroisses furent tout simplement soumises à l'Église roumaine orthodoxe.

En dehors de ces divisions bien déterminées, il y eut encore — chose très importante pour comprendre la situation — une division de fait, selon les étapes militaires suivant lesquelles le mouvement religieux et l'organisation de l'Église se développa assez naturellement, les régions proches des frontières étant plus confuses.

### 1. *Pays baltes et région de Pskov.*

Au moment de l'occupation des pays baltes par les Allemands, l'exarque du patriarche de Moscou, le Métropolite Serge Voskresenskij, s'était caché dans les caves de la cathédrale de Riga.

C'est ainsi qu'il put échapper à l'évacuation forcée [1]. Le chef de l'Église esthonienne, le métropolite Alexandre, et le chef de l'Église orthodoxe lithuanienne, le métropolite Augustin, qui, au temps de l'occupation soviétique avaient été obligés de se soumettre à l'exarque de Moscou et avaient ensuite échappé à l'évacuation soviétique, se séparèrent de cet exarque. Ils entraînèrent à leur suite les paroisses qui se composaient en majorité d'orthodoxes lithuaniens et esthoniens, mais qui, en tant que paroisses où dominait l'élément russe, étaient auparavant soumises à l'exarque Serge [2].

Aussitôt après l'arrivée des Allemands, l'exarque Serge fut arrêté, puis bientôt relâché. Il prit une position d'inimitié implacable à l'égard du pouvoir soviétique en URSS, mais de fidélité au Patriarcat. Cette position, qui était tout d'abord acceptable aux Allemands, devint complètement inacceptable pour eux après l'élection du gardien du trône patriarcal à Moscou, le métropolite Serge (Stragorodskij), à la dignité patriarcale proprement dite, le 8 septembre 1943. Le 28 avril 1944, l'exarque Serge, qui malgré tout maintenait sa fidélité envers le patriarche, fut assassiné par des terroristes inconnus sur la route de Vilna à Riga.

Aussitôt après l'arrivée des Allemands et sa libération de l'emprisonnement, l'exarque Serge obtint l'autorisation d'envoyer une mission ecclésiastique dans la région de Pskov occupée par les Allemands. De nombreux membres de cette mission se trouvent actuellement dans l'émigration, et nous avons eu l'avantage de nous entretenir avec deux d'entre eux. La petite revue ecclésiastique *Po stopam Christa (A la suite du Christ)*, publiée à Berkeley en Californie a fait paraître dans les nos 50-53 de l'année 1954 les *Mémoires d'un missionnaire*, dues à l'archiprêtre Alexis Ionov. De ces mémoires et d'entretiens personnels avec l'auteur, voici ce qui résulte.

1. On trouvera des détails caractéristiques concernant le Métropolite Serge dans W. ALEXEEV, *l. c.*, p. 85-97.

2. Nous avons rassemblé une documentation intéressante sur la lutte des différents groupements orthodoxes dans les pays baltes. Malheureusement, il ne nous est pas possible d'exposer ici une question aussi complexe. Un chapitre spécial sera consacré à cette situation dans notre ouvrage en préparation sur l'Église russe durant l'occupation allemande.

La mission partit pour Pskov en août 1941. Elle se composa tout d'abord de 15 prêtres. « Le pays immense du côté Nord, de Petrograd à Opočka avait été changé par le gouvernement soviétique en un désert sans église » (*l. c.* n° 50, p. 11). Dans toute la région où la mission travailla il n'y avait pas une seule église ouverte à ce moment, tandis que dans la seule ville de Pskov il y en avait 44 avant la révolution. A Pskov les missionnaires ne trouvèrent plus que deux prêtres qui avaient la vie sauve, mais qui moralement et physiquement, avaient été réduits à un épuisement complet.

La première église ouverte à Pskov fut la cathédrale de la Ste-Trinité, célèbre dans l'histoire. Elle peut contenir quelques milliers de fidèles et, dès les premiers services religieux, elle fut pleine à craquer. Les gens venaient au-devant des missionnaires dans les rues dès leur arrivée et leur demandaient la bénédiction. Bientôt la population elle-même commença à réparer les églises dans les faubourgs de Pskov, demandant qu'on lui envoie des prêtres. Les fidèles venaient par centaines se confesser, et on dut organiser des confessions générales.

Les mêmes scènes se reproduisirent dans la ville d'Ostrov où l'auteur que nous avons cité, le P. Alexis Ionov, fut envoyé. La cathédrale d'Ostrov avait été transformée en dépôt de blé ; elle était sale et délabrée. On fit donc les offices dans l'église du cimetière qui avait moins souffert. Des centaines de gens ne pouvaient y assister, en raison de l'exiguïté du local. Ici encore les fidèles entreprirent de réparer la cathédrale, et, dans les premiers mois après la réouverture, on pouvait y compter à chaque liturgie de 500 à 800 communions. Il arriva plusieurs fois que 80 personnes furent baptisées en même temps. Les offices commençaient d'ordinaire vers 7 heures du matin ; venaient ensuite d'autres cérémonies qui se prolongeaient jusque vers 4 heures. De plus, bien avant les offices, la foule envahissait déjà l'église. Peu à peu 15 églises furent ouvertes dans la région d'Ostrov. Partout où la mission de Pskov travaillait, le même phénomène se reproduisait. D'après une estimation approximative, près de 50.000 enfants d'âges divers furent baptisés dans les premiers mois dans les régions où la mission travaillait.

Un autre prêtre, le P. I. raconte ce qui suit.

« Quand nous arrivâmes à Pskov au mois d'août 1941, les paroissiens venaient à notre rencontre dans les rues, les larmes aux yeux, nous demander la bénédiction. Durant le premier service dans la cathédrale, tous les fidèles se confessèrent. Il nous semblait que ce n'était pas tant les prêtres qui étaient venus réconforter les fidèles, mais que c'était le peuple lui-même qui nous réconfortait. Parmi les fidèles, les gens d'âge moyen étaient en majorité, mais il y avait également des jeunes » [1].

Bientôt le P. I. fut envoyé à Gdov, à peu près à 100 km au nord de Pskov. Il s'y rendit à cheval en deux semaines de temps, visitant une quarantaine d'églises. Elles étaient ou fermées ou détruites. Là où il y avait moyen de les réparer, le peuple s'y employa aussitôt. L'esprit du peuple était tellement religieux que souvent on se demandait, ainsi que le raconte le P. I., si la persécution avait passé par là ; il semblait que l'atmosphère elle-même était pénétrée de ferveur religieuse. La jeunesse revint vite à la foi. La communion après la liturgie durait généralement plus longtemps que la liturgie ; on atteignait le chiffre de 500 à 600 communions. A Pskov, à la fête de l'Épiphanie, en janvier 1942, 10.000 fidèles prirent part à la procession, sur les 25.000 environ demeurés dans la ville. Dans toute la région où la mission travailla, il n'y avait eu qu'une seule église ouverte jusqu'au début de la guerre à Gdov.

Les services religieux duraient de 6 heures du matin à 10 heures du soir. On baptisait des enfants jusqu'à l'âge de 16 ans. On put amener au baptême de 25 à 30 ou même 100 enfants à la fois. D'août à novembre 1941, le P. I. baptisa personnellement 3.500 enfants.

Des jeunes filles chantant dans une chorale allaient parfois dans d'autres paroisses dépourvues de chantres, et faisaient ainsi jusqu'à 25 à 30 kilomètres à pied. Même zèle pour la restauration et la décoration des églises. Durant les sermons, le peuple gémissait et pleurait, et remerciait à haute voix les prédicateurs lorsque tout était terminé.

1. Extrait des notes de l'entretien du P. I. (Archives personnelles de l'A.).

Le travail de la mission s'étendit à Pskov, Ostrov, Porchov, Opočka, Gdov et Luga. Il n'y eut pas moins de 300 paroisses qui furent ouvertes dans cette région

Une description des premiers services religieux à la cathédrale de Pskov a été faite par le journaliste russe émigré N. Fevr, qui était à Pskov en 1941. Il y avait selon lui, dans la cathédrale, surtout des personnes âgées, peu de jeunes et peu d'enfants [1].

Le propoprêtre Alexis Ionov a fait remarquer, tant dans ses témoignages oraux que dans ses mémoires mentionnées ci-dessus, que la jeunesse ne revint pas tout de suite à l'Église, mais, le moment venu, elle le fit avec conviction et sincérité. Un témoignage de deux membres de la mission est particulièrement intéressant. Ceux-ci nous racontèrent comment d'anciens pédagogues soviétiques, qui avaient été forcés jadis de mener la campagne antireligieuse, revinrent presque tous à l'Église. En beaucoup d'écoles de la région de Pskov, l'enseignement de la religion fut réintroduit. L'opinion du clergé fut que, avant le retour des armées soviétiques, le « désert religieux du pays de Pskov avait été presque entièrement christianisé, et que si la mission avait pu travailler quelques années encore, le pays n'aurait été en rien inférieur, au point de vue de la vigueur de l'Orthodoxie, au temps de la pleine prospérité de la culture chrétienne en Russie ».

Cependant, tous les témoignages allégués jusqu'ici se basent sur les informations de prêtres orthodoxes membres de la mission de Pskov et qui, pour des raisons faciles à comprendre, ont pu brosser un tableau trop flatteur. Essayons de comparer ces données avec des informations neutres, ou même plutôt hostiles à l'Orthodoxie, provenant des sources allemandes.

En vue de la préparation du procès de Nuremberg, on a rassemblé une quantité de documents tirés des archives allemandes. Une partie de ces documents fut publiée. D'une autre partie, on ne fit que des photocopies qui sont gardées en quelques grandes archives ou bibliothèques, les unes à l'université de Yale, les autres à l'université de Cologne et d'autre enfin à Alexan-

1. N. K. Fevr, *Solnce voschodit na zapade* (Le Soleil se lève à l'Occident). Ch. 7, Buenos-Ayres, 1950, p. 71-78.

dria près de Washington, dans les archives des documents amenés d'Allemagne après la guerre.

Parmi ces photocopies, ce sont surtout les *Mémoires* de la *Sicherheitspolizei* et de la *S. D.* qui nous intéressent. Ils ont donné en effet à la direction de l'Allemagne nationale-socialiste des témoignages systématiques sur tous les pays occupés par les Allemands, y compris également sur les territoires de l'URSS. Dans ces Mémoires, on s'est pas mal occupé de la situation de l'Église dans les pays baltes, dans la Russie blanche et en Ukraine. Pour la région de Pskov, ils nous donnent malheureusement peu de renseignements. Mais ce que nous avons pu trouver confirme pleinement le tableau esquissé par les prêtres orthodoxes.

Déjà dans les rapports du 26 juillet 1941 nous lisons que dans la ville d'Ostrov il y avait beaucoup d'exilés et de mécontents du régime soviétique, ce qui n'était pas le cas à Porchov, mais que, là aussi cependant, les plus âgés parmi les habitants se réjouirent de voir les églises se rouvrir et de pouvoir montrer ouvertement leurs sentiments religieux [1]. Comme tous les Mémoires portent le même titre, nous ne donnerons que leur date et leur numéro. Dans le Mémoire 165 du 6 février 1942, on lit que les Allemands ont rendu à l'Église orthodoxe l'icone miraculeuse de Notre-Dame de Tichvin et que 2.000 personnes ont assisté à cette restitution.

Dans une lettre au Ministre des pays occupés écrite par le Dr. Leibbrandt en novembre 1941, sans indication précise de la région, mais selon toute vraisemblance dans le secteur précis de Pskov, nous lisons :

« Une instruction spéciale sera donnée pour les questions de religion, d'Églises et d'éducation. Il suffit de noter ici que le Grand-Russien est particulièrement accessible aux questions religieuses, tout autant que jadis. Les églises sont fréquentées par la population d'une manière spontanée. Il n'y a que peu de clergé ancien. Le nouveau qui vient de la partie orientale, s'appelle volontiers « missionnaire » [2].

1. *Der Chef Sicherheitspolizei und S. D.* Ereignissemeldung URSS. N. 17. Berlin, 9 juillet 1941.

2. « Leutnant Dr. Leibbrandt an den Reichsminister für die besetzten Ostgebiete » Novembre 1941, Königsberg, 1941. Dans la même coll. de photocopies.

Plus loin, le Dr. Leibbrandt qui visita la région, spécialement au point de vue médical, parle du sérieux de la famille russe et de la haute moralité de la femme, qui mettait, dit-il, les soldats et les officiers allemands dans une situation « fort difficile ».

Ainsi donc, dans l'ancienne région frontalière de l'URSS (pays de Pskov), région où la bolchévisation de la population s'était faite avec une vigueur particulière, — on y avait fermé les églises de force — l'Orthodoxie avait été restaurée presque entièrement par un travail poursuivi par la Mission durant plus de trente mois. On peut se demander pourquoi les Allemands n'ont pour ainsi pas arrêté le processus de christianisation, qui était contre le désir d'Hitler et les directives de Rosenberg. Tant qu'il fut en vie, l'exarque Serge en effet ne rompit pas ses relations officielles avec le patriarcat de Moscou. De plus, l'ensemble des documents que nous ne citons pas ici montre bien qu'en 1942, au moment de l'enregistrement des paroisses dans les pays baltes, les autorités allemandes aidèrent au renforcement de la juridiction de l'exarque Serge aux dépens des paroisses du métropolite esthonien Alexandre, et du métropolite lithuanien Augustin, lesquels, après l'arrivée des Allemands, avaient dénoncé leur propre soumission forcée à Moscou. On trouve, sur le motif principal de cette étrange conduite des autorités occupantes, une note secrète à propos d'une délibération auprès du directeur du Ministère, Leibbrandt, du 18 juin 1942, ainsi libellée :

« Le directeur ministériel Leibbrandt déclara, à la suite du rapport du soussigné, que, suivant le procès-verbal du 15 juin 1942, un morcellement total des Églises d'après les appartenances raciales n'était pas prévu, pour autant que ce morcellement ne serait pas nécessité dans le cadre de nos préoccupations politiques. En particulier Leibbrandt est d'accord avec nous pour dire que l'Église orthodoxe, en Esthonie, Lettonie et Lithuanie doit être considérée comme étrangère à la terre. Toute indépendance d'une Église orthodoxe ou esthonienne serait indésirable, parce que ces Églises pourraient se soustraire ainsi d'autant plus facilement à l'accusation d'être des institutions de la culture russe étrangère et contrecarrer l'adhésion de ces peuples à l'Europe centrale... Le but de la politique à l'égard de l'Église orthodoxe dans les trois circonscriptions baltes doit être maintenu. Ce but est d'écarter un jour cette Église, avec ses ressor-

tissants russes de l'espace balte, et de la ramener dans la circonscription de Moscou, tout en encourageant les fidèles baltes à quitter cette Église » [1].

### 2. *La situation de l'Église en Russie blanche.*

Dans le document que nous venons de citer, il y a, en dehors des précisions concernant la politique allemande dans les pays baltes, des précisions analogues pour la Russie blanche, soumise au même commissaire du Reich de l'Est :

« Le directeur ministériel Leibbrandt admettait en outre, en plein accord avec notre conception, qu'on limite les changements d'organisation de la situation ecclésiastique dans l'Est à ce que l'Église orthodoxe et l'Église catholique de la Ruthénie blanche se développent en dehors de l'influence des forces polonaises ou russes. Il faudrait donc définitivement que ni l'archevêque orthodoxe de Vilna ni l'archevêque catholique ne puissent exercer aucune action eux-mêmes ou par l'intermédiaire de leurs organismes en Ruthénie blanche » [2].

Notons ici que les Allemands avaient diminué la Russie blanche à l'Ouest et l'avaient agrandie vers l'Est aux dépens des gouvernements de Brjansk et de Smolensk.

« En 1939, il n'y avait plus d'évêques dans la Russie blanche », écrivait l'archevêque Venedikt (Benoît) aujourd'hui décédé, dans son rapport pour le synode épiscopal de l'Église russe orthodoxe à l'étranger, tenu en 1950 et publié dans *Cerkovnaja Žisnj*. Plus loin nous lisons :

« Vers la fin du mois de juin 1941 commença la guerre soviético-allemande, qui entraîna, au mois de juillet de la même année, l'occupation de toute la Russie blanche par les Allemands. Il n'y avait dans ce territoire que le métropolite Pantéléimon avec son vicaire, l'évêque Benoît [3]. Le métropolite se trouvait dans la partie occiden-

1. Vermerk. Riga, den 19 Juni 1942, p. 1-2. — YIVO-Yidish Scientific Institute de New-York., Occ. E (Ch)-4. Parmi les présents, figuraient le conseiller ministériel Burmeister, le Dr. Braütingam et le Dr. Kleist.

2. Même document que ci-dessus, p. 2.

3. Sous Hitler, par ordonnance du ministère de l'Est confié à Rosenberg, la Poliésie, capitale Pinsk, dont le diocèse avait pour ordinaire l'évêque Alexandre (Inozemcev), fut bientôt unie à l'Ukraine. (Note de l'archevêque Benoît).

tale, tandis que la Russie blanche orientale était sans clergé et sans évêque. Par l'intermédiaire de l'évêque Benoît, le métropolite Pantéléimon reçut du commandement militaire allemand la permission d'organiser l'Église orthodoxe en Russie blanche en tant que chef de cette Église. Il faut noter à ce propos que, durant les pourparlers, le commandement allemand posa comme condition au métropolite Pantéléimon 1° qu'on organise l'Église orthodoxe indépendamment de tout lien avec Moscou ou Varsovie ou Berlin ; 2° que l'Église porte le titre d'Église biélorussienne autocéphale orthodoxe nationale ; 3° qu'elle soit gouvernée par ses propres canons, l'autorité allemande n'intervenant pas dans sa vie intérieure ; 4° que le prône, l'enseignement de la religion et l'instruction ecclésiastique se fassent au vu et au su de l'autorité allemande ; 6° que le statut de l'Église biélorussienne orthodoxe autocéphale nationale soit soumis à l'autorité allemande ; 7° que les offices divins se fassent en slavon ecclésiastique »[1].

Le métropolite Pantéléimon accepta ces propositions avec une clause qui les anéantissait pratiquement : la séparation ne pourrait intervenir qu'après l'organisation définitive de l'Église biélorussienne, lorsque celle-ci serait prête pour une autocéphalie, et qu'elle pourrait se rendre telle canoniquement, c'est-à-dire avec l'autorisation de l'Église russe. Nous apprenons, d'autre part, de ce même rapport de l'archevêque Benoît que :

« A la fin du mois de novembre 1941, le métropolite Pantéléimon arriva à Minsk avec l'évêque Philothée nouvellement sacré à Žirovicy, et entra en fonction avec le titre d'archevêque de Minsk et métropolite de toute la Russie blanche. L'archevêque Benoît fut nommé à la tête du diocèse de Belostok-Grodno qui passait à la Prusse, et devint par le fait même un exarchat autonome de l'Église biélorussienne. »

A Minsk, le métropolite Pantéléimon commença une lutte contre les Biélorussiens amenés par les Allemands de l'ancienne Pologne.

« Dans leur lutte avec le métropolite Pantéléimon, les Allemands de l'ancienne Pologne dressèrent contre lui les commissaires allemands qui l'écartèrent de la direction de l'Église le 1er juin 1942. Ayant

1. HEYER, *l. c.*, p. 219.

passé la direction de la métropolie et du diocèse à l'archevêque Philothée (Narko), selon les exigences des Allemands, il fut exilé dans un monastère abandonné et à moitié en ruines, dans le village de Ljady à 40 km de Minsk. Après avoir vécu là jusqu'au mois de décembre 1942, il fut transféré dans la ville de Vilejka, et placé sous la surveillance du *Sicherheitsdienst* où il devait chaque jour signer une feuille de présence. Ce n'est que le 16 mai 1943 qu'il fut libéré et qu'on l'autorisa à rentrer à Minsk ».

Vers le même temps, une reconstruction massive d'églises eut lieu dans toute la Russie blanche sans que l'administration centrale de l'Église y participât. Voici le tableau qu'en a fait l'archevêque Étienne, nommé à Smolensk, dans son rapport au métropolite Pantéléimon pour la période de 1942 à 1944. (Une copie de ce rapport nous a été remise par l'archevêque Étienne lui-même, et se trouve dans nos archives privées) :

« Situation dans le diocèse de Smolensk depuis le 20 décembre 1942, jour de l'arrivée dans cette ville de l'évêque Étienne, jusqu'au 1er janvier 1944 :

La cathédrale de Smolensk fut ouverte pour les offices, et consacrée le 1er février 1942, par l'archiprêtre Paul S. Elle avait été jusqu'alors affectée à la conservation des pièces de musée, et l'archiprêtre S. en était le gardien. En 1943, les églises suivantes furent rouvertes, et leurs paroisses réorganisées : L'église des tranchées (sur l'emplacement des tranchées de la guerre de 1812) ; l'église Saint-Guriy ; Notre-Dame de Tichvin et l'église de Tous les Saints. Pour la restauration des églises en d'autres centres, on nomma des doyens : pour les paroisses de la ville de Krasnyj, l'archimandrite Serafim R. ; dans la ville de Roslavlj, pour les 7 paroisses de cette ville, l'higoumène Ambroise S. ; pour la ville de Brjansk, et ses 12 paroisses, l'archimandrite Paul M. ; pour la ville de Mstislavlj et ses 5 paroisses, l'archiprêtre Alexandre P. ; pour la ville de Vjazjma et ses 8 paroisses, l'archiprêtre Eugène L. ; une paroisse dans chacune des villes de Demidov, Dorogobuž, Gžatsk, Ržev et Karačev. Afin de préparer ceux qui désiraient travailler pour l'Église, on avait ouvert des cours à Smolensk et à Karačev. Des administrations diocésaines travaillaient à Mogilev et à Vitebsk. A Mogilev il y avait 3 paroisses dirigées par l'archiprêtre Constantin R. (églises des Trois Docteurs, de Saint-Michel Archange,

et du cimetière). En plus il y avait des doyennés : à Orša, avec 10 paroisses, sous la conduite de l'archiprêtre Basile S. ; à Šklov avec 7 paroisses ; enfin à Borisov, avec 21 paroisses, ainsi qu'une paroisse dans le village de Berezino, aux soins de l'archiprêtre Jean S. Un monastère d'hommes fut rouvert dans le village de Belyniči ; à Vitebsk, l'administration diocésaine fut dirigée par l'archimandrite Modeste D. Dans cette dernière ville il y avait 2 paroisses et 7 autres dans les environs. Il faut mentionner en plus le doyenné de la ville de Lepel, avec 9 paroisses, aux soins de l'archiprêtre Constantin P. Dans la ville de Polock, il y avait une paroisse et un Couvent de femmes, sous le vocable de Sainte-Euphrosine aux soins du prêtre D. La retranslation solennelle à Polock des reliques de sainte Euphrosine, qui, elles, se trouvaient à Vitebsk depuis 25 ans eut lieu le 23 mai 1943. Le nombre des prêtres augmentait, surtout grâce à l'arrivée des ecclésiastiques venus de la zone soviétique. De nouvelles ordinations se faisaient, après élection et sur garantie des conseils paroissiaux, parmi les anciens instituteurs. En ce qui concerne le niveau moral des prêtres, ceux-ci étaient grâce à Dieu, et malgré les difficultés de la guerre, tout à fait dignes de leur fonctions. Quant aux populations, on n'en peut dire que du bien. Les gens ouvraient eux-mêmes les paroisses sans aucune pression d'en-haut et montraient beaucoup de zèle et de générosité. Ainsi donc, lorsque la question de la restauration de la religion par les autorités allemandes est soulevée, j'affirme — et je le ferai toujours — qu'une telle restauration est et sera faite demain par n'importe quelle autorité reconnue du peuple. Les baptêmes et les mariages étaient sans nombre. Les confessions générales aussi. Pour montrer la haute moralité de la population, remarquons que les Russes allaient jusqu'à cacher les enfants juifs, et s'il le fallait, les inscrivaient parmi leur famille et les faisaient baptiser sous leur nom ».

(s.) : Archevêque Étienne, 24 mars 1954.

Il est vraisemblable que l'absence de relations régulières entre les paroisses et l'administration diocésaine influa quelque peu sur l'ensemble des renseignements de l'évêque Étienne. Il dit par exemple dans son rapport qu'il y avait à Polock 2 églises ouvertes ; or nous savons avec certitude qu'il y en avait 4.

Nous avons eu beaucoup de détails sur la renaissance de l'Orthodoxie à Smolensk par le prêtre P. A., qui demeura dans la

ville jusqu'après l'arrivée des Allemands. Au moment même de leur arrivée, il n'y avait à Smolensk, pour les 150.000 habitants, qu'une seule église ouverte. Et on n'est pas sûr qu'on y faisait encore les offices. La ville avait beaucoup souffert, car le front passait le long du Dniepr, qui divise la ville en deux. Malgré l'évacuation de la population et de nombreuses pertes de vies humaines, il y resta 30.000 habitants, et 4 églises furent ouvertes aussitôt. Mais ceci ne caractérise pas encore la renaissance religieuse. Le fait le plus marquant à ce point de vue fut le baptême en masse des enfants, depuis les tous petits jusqu'aux jeunes gens de 17 et 18 ans. Après avoir baptisé tous les enfants de la ville, les missionnaires commencèrent à baptiser ceux des villages. Ils s'arrêtaient en un endroit, et baptisaient tous les enfants des environs, passant en moyenne une semaine dans chaque endroit, et administrant le baptême à 150 ou 200 personnes par jour. Parfois, près des maisons où s'arrêtait le prêtre, il y avait de 100 à 150 chars de paysans. On comprend alors que les prêtres manquassent pour les paroisses nouvellement organisées. On en trouva 8 ou 10 qui se cachaient, sous le gouvernement soviétique, dans la région de Smolensk. Après l'arrivée de l'évêque Étienne, on ordonna, durant les 7 mois qui suivirent, près de 40 prêtres pour cette seule région. En septembre 1942, 30.000 livres de prières furent imprimés ; ils furent vite complètement épuisés.

Selon les informations du P. A., dans les régions où l'on pouvait agir librement, 75 % des églises étaient rouvertes. Le mouvement des résistants gênait sans doute l'ouverture de nouvelles églises. Les chefs communistes des groupes de résistants poursuivirent et tuèrent les prêtres orthodoxes jusqu'au mois de septembre 1943 (jusqu'à la visite du métropolite Serge à Staline). Ce ne fut qu'après l'inauguration d'une nouvelle politique ecclésiastique en URSS que les relations entre les communistes et le clergé changèrent, et elles le firent brusquement. A ce moment-là, l'administration diocésaine fut transférée à Borisov par suite de l'approche du front militaire. Elle y demeura jusqu'au printemps 1944, et restaura 70 % des paroisses d'avant la révolution.

Si le rapport de l'évêque Étienne minimise un peu le nombre des églises restaurées, les renseignements données par le P. A. tracent au contraire un tableau caractéristique pour les régions les plus favorisées. Il ne faut pas oublier qu'à Vitebsk, par exemple, il y avait avant la révolution 20 églises, et que 2 seulement furent rouvertes sous l'occupation allemande. Malheureusement, il n'existe aucune statistique systématique sur la situation de l'Église en Russie blanche. D'autre part, un clergé très clairsemé dans des églises très peu nombreuses réussit à desservir toutes les populations environnantes, et put en général baptiser tous les enfants. Par suite de ces baptêmes en masse et des confessions générales, les 2 églises de Vitebsk étaient arrivées à faire ainsi tout le travail des 20 églises d'avant la révolution. En outre, 70 % des églises d'avant-guerre furent rouvertes à Polock, où, pour 10 à 15.000 habitants, il y avait 4 églises en service.

Ainsi donc, dans la Russie blanche, dans la région de Smolensk et de Brjansk, tout se passait comme dans la région où travaillait la mission de Pskov.

Les Mémoires de la police allemande dont nous avons parlé donnent heureusement plus de détails à propos de la Russie blanche que sur la région de Pskov. Par une coïncidence étrange, ils apportent les détails les plus minutieux sur la situation à Smolensk et à Borisov, qui sont les régions que nous connaissons le mieux par les rapports de l'évêque Étienne et du P. A. Il se peut que cela provienne de la présence dans ces villes de l'administration diocésaine de l'archevêque Étienne.

Le premier aperçu sur la situation de l'Orthodoxie en Russie blanche se trouve dans le Mémoire 36 du 28 juillet 1941. Il note que des prêtres orthodoxes venus de Volkovysk ont officié à Minsk dans l'église du cimetière ; 2.000 fidèles ont assisté à la cérémonie et 45 enfants ont été baptisés.

Le Mémoire 73 du 4 septembre 1941 note l'intérêt des Russes et des Biélorussiens pour l'Orthodoxie, ce qui s'est traduit à ce moment par l'ouverture d'un grand nombre d'églises. On y met également en évidence une dispersion irrégulière des prêtres dans les régions occupées, fait interprété par les témoignages

allemands comme un indice de la mauvaise organisation des églises biélorussiennes.

Le Mémoire 107 du 8 octobre 1941 note le fait des baptêmes d'enfants en masse, et souligne le sentiment religieux de la population.

Enfin, le Mémoire du 12 décembre 1941 donne les résultats d'un recensement de la population de Smolensk. La question d'appartenance aux Églises faisait l'objet de ce recensement. En voici les résultats :

| | | |
|---|---|---|
| Orthodoxes | 24.100 | 94,6 % |
| Catholiques | 849 | 3,4 % |
| Luthériens | 259 | 1,0 % |
| Mahométans | 24 | 0,1 % |
| Sans Église | 201 | 0,8 % |

Comme nous le voyons, ce recensement prouve que sur les 150.000 habitants de Smolensk, il en restait 25.000 ; mais ce qui étonne, c'est le pourcentage extrêmement faible de ceux qui se déclarent sans Église. On ne peut expliquer ce fait par la crainte des Allemands. En 1937, les Soviets furent obligés d'annuler un recensement semblable, parce que plus de 50 % de la population osa marquer sa fidélité à la religion. Le même dossier note la croissance du sentiment religieux à Vjazjma.

Des renseignements semblables sont donnés dans le Mémoire n° 180 du 13 mars 1942. Le recensement de la population de Borisov a donné ce résultat :

| | |
|---|---|
| Orthodoxes | 19.317 |
| Catholiques | 6.255 |
| Évangéliques | 130 |
| Mahométans | 23 |
| Représentants d'autres religions et non-croyants | 894 |

Comme on le voit, le nombre des orthodoxes est très important, et celui des non croyants très petit.

Il faut noter également dans ce Mémoire que la vie religieuse à Vitebsk a connu un certain fléchissement par suite du mouvement des résistants.

Enfin, le Mémoire du 5 juin 1942 contient un résumé de l'organisation de l'Église orthodoxe en Russie blanche.

« *Situation ecclésiastique en Ruthénie blanche.*

Dans le domaine ecclésiastique, le problème grand-russien a été posé ouvertement et en termes clairs. Pour séparer les Blancs-Ruthènes des Russes même dans les questions ecclésiastiques et les rendre indépendants, le Commissaire général a créé l'Église nationale et autocéphale orthodoxe de la Ruthénie blanche. Il est certain que cette Église est devenue le dépotoir de toutes sortes de prêtres de la Russie proprement dite...

Différentes déclarations et communications à l'intérieur même de l'Église nationale de la Ruthénie blanche ont montré clairement que le métropolite Pantéléimon et son groupe ont essayé de freiner le développement de l'Église nationale et autocéphale orthodoxe de la Ruthénie blanche russifiée. Ces russes de la Grande Russie n'ont eu la possibilité de se réunir qu'au moment de l'installation de l'église orthodoxe de la Ruthénie blanche qui avait pesé en un certain sens sur le gouvernement civil ».

Cette dernière citation est tellement claire qu'elle ne demande aucun commentaire. L'Église orthodoxe de la Russie blanche a non seulement restauré son organisation dans des circonstances très difficiles sous l'occupation allemande, mais elle a gardé son indépendance par rapport aux autorités d'occupation.

### 3. *La situation de l'Église orthodoxe en Ukraine.*

La restauration de l'Orthodoxie en Ukraine durant l'occupation allemande se fit aussi vite qu'à Pskov et en Russie blanche. La population avait les mêmes intentions que dans le nord de la Russie et en Russie blanche, mais l'organisation hiérarchique y était rendue difficile à cause de la lutte entre l'Église autonome et l'Église autocéphale. L'Église autonome se basait sur les canons et les décisions du concile de 1918-1919, qui accordait à l'Église orthodoxe ukrainienne une autonomie à l'intérieur de l'Église russe elle-même. L'Église autocéphale voulait par principe briser tout lien avec l'Église orthodoxe de Russie, et devint l'Église des Ukrainiens séparatistes.

La question des rapports entre les deux hiérarchies ukrainiennes et de leurs luttes est très compliquée et pleine d'épisodes dramatiques. Le problème ecclésiastique ukrainien fut posé aussitôt après la révolution de 1917. La lutte entre les deux tendances continua en URSS et en territoire polonais, compliquée encore par l'intervention des gouvernements des Soviets et de la Pologne. C'est pourquoi il est impossible de la décrire ici, d'autant plus que ce problème a été étudié déjà dans l'ouvrage de Fr. Heyer [1].

Nous devons cependant remarquer qu'à la tête des deux mouvements se sont trouvés des évêques orthodoxes qui, jusqu'en 1939, faisaient partie de la hiérarchie de l'Église orthodoxe de Pologne. A la tête de l'Église autonome, se trouvait le métropolite Alexis (Gromadskij) avec le titre d'exarque ; à la tête de l'Église autocéphale, le métropolite Polycarpe (Sikorskij) appelé administrateur.

Une tentative de réunion entre les deux hiérarchies eut lieu le 8 octobre 1942. Elle échoua, malgré un accord intervenu au début. Après la rupture définitive, qui survint le 7 mai 1943, le métropolite Alexis fut assassiné dans des circonstances fort mystérieuses [1]. Avant lui, au milieu de l'année 1942, les résistants ukrainiens tuèrent l'évêque Manuel (Tarnovskij), qui avait passé de l'Église autocéphale à l'Église autonome. A la p. 220 de l'ouvrage du Dr. Heyer, (annexe 87), nous trouvons une liste de plusieurs dizaines de prêtres de l'Église autonome assassinés par les résistants séparatistes.

La lutte entre les deux juridictions, non moins que les procédés employés n'étaient pas favorables à la renaissance religieuse, qui fut néanmoins massive.

La séparation de l'Église orthodoxe était au contraire très favorable à la politique allemande. Rappelons que selon la lettre de Rosenberg que nous avons citée, « il fallait séparer l'Église russe orthodoxe de l'Église ukrainienne orthodoxe et de l'Église ukrainienne unie, qui auront toutes les trois une direction séparée ».

La seule chose favorable dans cette lutte, fut l'augmentation du nombre des évêques. Déjà en 1942, l'Église autonome en comptait 16, et l'Église autocéphale 15.

1. Heyer, *l. c.*, p. 219.

Voyons maintenant comment se produisit la renaissance religieuse dans les milieux populaires de l'Ukraine. Voici une série de cas, extraits de l'ouvrage du Dr. Heyer (pp. 170-172).

Après le départ de l'armée russe, des prêtres apparurent dans presque toutes les villes de l'Ukraine. Ils y vivaient comme des exilés, ou ils travaillaient comme artisans. Ces prêtres vinrent dans les *Kommandanturs* allemandes et reçurent l'autorisation d'organiser les paroisses. Presque partout, il y avait des bâtiments d'églises qu'on pouvait aménager pour les offices. Ce furent généralement les églises des cimetières qui n'avaient été fermées qu'après 1937. Les premiers offices eurent lieu quelques jours après l'arrivée des Allemands. À Kamenec-Podolsk un vieux prêtre officiait dans l'église de l'Intercession dès le mois de juillet 1941. Un prêtre venu de Galicie avec les Allemands, commença à officier à Proskurov. Le 4 août, dans la cathédrale, de cette ville, officiait déjà un prêtre de la localité. A Vinnica officiait un vieux prêtre qui s'était caché dans le sous-sol de l'église du cimetière ; 3 autres prêtres se joignirent à lui. Vers le 1er septembre 1941, quand une liaison put être établie avec l'évêque de Volynie, ces prêtres avaient ouvert deux églises. A Žitomir, la première paroisse fut créée par un prêtre allemand catholique. L'église du cimetière de Žitomir devint ainsi église catholique, mais comme le service ressemblait à celui des Polonais, le peuple cessa d'y venir. A Odessa, se trouva également un prêtre qui commença les offices. A Poltava, le premier prêtre qui commença à officier travaillait durant le régime communiste comme maçon ; il officia pour la première fois le jour de l'arrivée des Allemands. Heureusement, ce prêtre énergique trouva la dernière église fermée par les bolchéviks en bon état, et put y officier. A Poltava, 5 églises furent ouvertes et 18 prêtres sortirent de leurs cachettes.

Le Dr. Heyer note également que certains non-croyants considérèrent l'arrivée des Allemands comme un châtiment venu de Dieu pour les punir de leur apostasie. On en vit aussi faire le signe de croix devant les croix blanches qui ornaient les tanks ennemis.

De tous côtés, le peuple inondait les églises ouvertes. Le

Dr. Heyer signale de nombreux baptêmes. Le prêtre qui avait ouvert la première église à Poltava baptisa durant les 16 premiers mois 2.500 enfants. Souvent on baptisait en même temps 120 ou 130 enfants. Des jeunes gens et des jeunes filles venaient se présenter eux-mêmes au baptême. D'autre part, les processions religieuses attiraient des foules énormes. A Dnepropetrovsk, par exemple, le jour de l'Épiphanie 1943, il y eut une foule de 60.000 personnes [1]. A Pâques les églises ne pouvaient pas contenir ceux qui étaient venus pour y prier. Tel est le tableau de cette renaissance religieuse.

Avant la révolution, selon les données du Dr. Heyer, il y avait dans le diocèse de Kiev 1.710 églises. Il n'en restait plus que 2 à l'arrivée des Allemands. Or, durant l'occupation, 410 paroisses autonomes furent ouvertes, et 298 autocéphales. D'après les renseignements que nous avons recueillis de la bouche de l'archevêque de l'Église autonome Pantéléimon, qui administrait alors le diocèse de Kiev, ce diocèse comptait, en 1943, 500 églises, ce qui fait, avec les paroisses de l'Église autocéphale, près de 50 % du nombre d'avant la révolution. Si l'on considère le nombre de prêtres, le tableau sera encore plus favorable. Le Dr. Heyer donne les chiffres suivants : 600 prêtres pour l'Église autonome, et 434 pour l'Église autocéphale. Avant la révolution il y avait, selon lui, 1.435 prêtres. Ainsi durant l'occupation, 72% du clergé fut reconstitué.

Toujours d'après le Dr. Heyer, 242 paroisses sur 1.200 furent rétablies dans le diocèse de Poltava : 140 autonomes et 102 antocéphales.

En Podolie, on restaura 600 paroisses autonomes sur les 1.500 qu'il y avait avant la révolution, c'est à dire 40 %. Dans le diocèse de Žitomir on rétablit 300 paroisses autonomes et 100 paroisses antocéphales sur les 800 d'autrefois, soit 50 %. Le Dr. Heyer ne donne malheureusement pas de statistiques plus détaillées, et personne ne peut le faire en ce moment. Les données correspondantes que nous avons pu recueillir d'autre part ne nous ont fait confirmer que ce que dit Heyer en ce qui concerne Žitomir et Vinnica, et nous permettent d'ajouter quelques

1. *Ibid.*, p. 208.

détails concernant Kiev. Il est curieux de remarquer que les statistiques du Dr. Heyer concernent la partie de l'Ukraine qui a été occupée assez longtemps. La partie orientale, la région de Charjkov, par exemple, demeura tout le temps proche du front. Les Allemands l'occupèrent ensuite, mais peu de temps, et aucune organisation stable ne put y être introduite. Cela eut sa répercussion sur l'ouverture des églises. Avant la révolution il y avait à Charjkov 30 églises. Il n'en restait plus qu'une avant la guerre. On put en ouvrir 2 en plus après l'arrivée des Allemands.

Les rapports allemands donnent une documentation assez riche en ce qui concerne l'Ukraine. Dans le Mémoire nº 26 du 18 juillet 1941, on lit, que, dans la région de Žitomir, la restauration des églises fermées par les communistes commença dès l'arrivée de l'armée d'occupation. Les offices divins attiraient une grande masse de la population et, dans ce nombre, on pouvait compter beaucoup de jeunes.

Le Mémoire nº 37 du 29 juin 1941 parle de nouveau de Žitomir et note que la population, en tous cas la vieille génération, était demeurée religieuse. Il est intéressant de noter que toute la population ukrainienne et une partie de la population juive étaient restées sur place. Le rapport fait remarquer plus loin que, après la fermeture des églises sous le gouvernement soviétique, des prêtres cachés et errants desservaient les populations des villages. L'expérience des régions occupées démontre ainsi l'échec complet de l'éducation antireligieuse en URSS.

Dans le Mémoire nº 43 du 5 août 1941, on note que dans la ville de Jampolj sur le Dniepr la population fit montre de son esprit religieux et en particulier de son attachement à l'Orthodoxie, malgré la fermeture de toutes les églises.

Dans le Mémoire nº 52 du 14 août 1941, il est dit que l'opinion suivant laquelle la jeunesse soviétique était athée, surtout dans les villages, est complètement erronée. Selon le Mémoire 117 du 18 octobre 1941, 95 % de la population ukrainienne était orthodoxe. L'Église autonome pro-russe comptait 55 % et celle de l'autocéphalie 40 %.

Le Mémoire 120 du 21 octobre 1941 donne un aperçu moins

optimiste. Selon l'opinion de l'auteur du rapport, la vieille génération de l'Ukraine tenait à la religion. De 70 à 80 % appartiennent à l'Orthodoxie, les autres à d'autres confessions. De la jeunesse, 50% seulement n'a gardé qu'une sympathie envers la religion, et cela grâce à l'influence de la famille.

Ainsi donc, la restauration de l'Orthodoxie en Ukraine se fit avec la même rapidité que dans le pays de Pskov et en Russie Blanche, et 55 % de la population seulement, malgré une pression des Allemands et des séparatistes, qui détenaient la plupart des postes administratifs, faisaient partie de l'église autonome, ayant gardé les relations avec l'Église russe orthodoxe.

4. *Situation de l'Orthodoxie russe dans les diverses régions du front militaire.*

On peut dire que dans les villes non-ukrainiennes du sud de la Russie, tout se passait comme en Ukraine. Ainsi, d'après le récit d'un habitant de Rostov-sur-le-Don, qui comptait avant la guerre 600.000 habitants, il n'y avait qu'une seule église ouverte. Après l'arrivée des Allemands, 3 églises furent ouvertes en plus pour une population de 400.000 habitants. Dans une autre ville moins importante de la région de Novočerkassk, il n'y avait, selon les témoignages d'un des prêtres, qu'une église de cimetière avant l'arrivée des Allemands. Lorsque ceux-ci occupèrent la ville en juin 1942, suivant une notice écrite par ce prêtre à notre demande, toutes les églises furent rouvertes en quelques jours. « Dans l'église la plus proche de chez nous, sur la place du marché, dit-il, j'ai trouvé des femmes occupées à tout nettoyer. Comme toutes les icones avaient disparu, les gens apportaient les leurs, et tous les murs furent couverts de petites icones disposées le plus souvent sur deux rangées. On trouva même des bannières et des vases sacrés et tous les accessoires pour faire les offices, lesquels commencèrent bientôt. Durant les premiers mois, il y eu beaucoup de services, beaucoup de baptêmes et de mariages, non seulement parmi les habitants de la ville, mais aussi dans les villages environnants. En même temps la cathédrale fut ouverte, ainsi que l'église située près du jardin de la ville, celle du cimetière et celle de la rue Kolodeznaja ».

Comme nous le voyons, ce sont les mêmes phénomènes qu'à Pskov, Smolensk, Minsk, Kiev et autres villes.

Mentionnons également parmi les villes non-ukrainiennes Orel où, sur les 24 églises d'avant la révolution et pour une population de 180.000 habitants, il ne restait que la toute petite chapelle du cimetière, qui ne pouvait contenir que 50 personnes. Après l'occupation, 4 églises furent immédiatement ouvertes, et toutes furent remplies. « Le jour de l'Épiphanie, plusieurs milliers de personnes prirent part à la procession » (témoignage d'un habitant d'Orel, transcrit par nous).

Dans les régions de l'URSS passées à la Roumanie, y compris Odessa, le tableau fut pareil. Mais nous ne nous y arrêterons pas, étant donné la brièveté de cet article. Du reste, la possibilité pour la Roumanie orthodoxe d'y envoyer de son clergé fit que la situation de cette région se trouva toute différente des autres territoires de la Russie. Remarquons seulement que dans le Mémoire 145 du 12 décembre 1941, on dit que le clergé roumain qui accompagna les armées de la Roumanie avait, rien qu'en Crimée, et jusqu'au 12 décembre, baptisé 200.000 âmes. Les soldats roumains remplissaient eux-mêmes le rôle de parrains.

Tous les faits cités ci-dessus ne restèrent pas inconnus du gouvernement soviétique. Au moment même où la renaissance religieuse se produisit dans les régions occupées, le remplaçant du trône patriarcal, le métropolite Serge (Stragorodskij) se trouvait à moitié exilé dans la ville de Uljjanovsk sur la Volga, où il avait été emmené d'urgence sur la décision du Conseil soviétique de Moscou, lors de l'approche des Allemands. Durant sa présence en cette ville, où il demeura deux ans, il publia plusieurs proclamations patriotiques, ouvrit une église à Uljjanovsk même, et organisa dans la région de la Volga une dizaine de diocèses [1].

En 1943, quand l'armée rouge réoccupa les territoires, une question analogue à celle qui s'était posée à l'URSS au moment

1. Archiprêtre A.P. SMIRNOV, *Moskva v Uljjanovske* (Moscou à Uljjanovsk), Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo (Le Patriarche Serge et son héritage spirituel), *Izd. Moskovskoj Patriarchii*, 1945, p. 237-245.

de l'annexion de l'Ukraine occidentale et de la Russie blanche en 1939 se posa à nouveau : Que faire de l'Église orthodoxe rétablie dans ces territoires ? Et, comme en 1939, il fut décidé de la soumettre à l'autorité du pouvoir patriarcal de Moscou, contrôlé par les Soviets. Sur le seul territoire réoccupé en 1943 il y avait plus de paroisses que les 1.200 paroisses polonaises de 1939. La situation du gouvernement soviétique était beaucoup plus aiguë, et ainsi les responsabilités du patriarcat de Moscou devenaient beaucoup plus grandes. Pour pouvoir les remplir, il fallait non seulement sacrer quelques évêques, mais changer radicalement la politique de l'État par rapport à l'Église. La menace d'une Église des catacombes comme en 1939 continuait à inquiéter le pouvoir soviétique.

En dehors des motifs d'ordre intérieur qui provoquèrent ce changement de politique, il y en avait également d'extérieurs. Il fallait, à la fin de la guerre, montrer au monde entier un adoucissement de la dictature stalinienne. Toutes ces causes amenèrent la situation actuelle — aiguë des deux côtés — des rapports entre l'Église et le gouvernement. D'un côté le gouvernement fit du patriarcat de Moscou un instrument de plus en plus efficace de sa politique intérieure et extérieure. D'autre part, le renouveau religieux survenu dans les territoires occupés jadis par les Allemands se répandit, durant les années qui suivirent, sur toute l'Union soviétique. Et malgré la préoccupation de le faire dépendre entièrement de la direction du patriarcat, il menace de plus en plus de sortir des frontières tracées par le gouvernement, et de saper les fondements mêmes du régime.

Wassily ALEXEEV.

# Paul et l'Histoire du Salut.

M. Johannes Munck, professeur ordinaire d'exégèse néotestamentaire à l'université d'Aarhus, vient de publier un ouvrage important sur saint Paul [1]. A vrai dire, ce livre, promis depuis assez longtemps déjà par son auteur, avait été préparé par une série d'études. M. J. M. les avait publiées dans divers périodiques au cours des années précédentes, et principalement dans la belle revue scandinave *Studia Theologica,* dont il est l'animateur. Plusieurs d'entre elles permettaient d'entrevoir quelle serait la tendance du nouvel ouvrage. L'article sur Israël et les Gentils dans le Nouveau Testament [2], par exemple, attaquait l'une des thèses fondamentales de l'école de Tubingue avec un courage et une netteté qui ne laissait pas place à l'ambiguïté.

D'ailleurs dès ses premiers travaux, M. J. M. avait manifesté son indépendance d'esprit. Dans son étude sur Clément d'Alexandrie [3], il avait pris à partie la méthode de Bousset et se refusait à l'artificiel découpage des sources auquel s'était livré ce savant sur l'œuvre du théologien alexandrin. Il affirmait l'unité et la cohérence de la pensée de Clément et préparait ainsi la voie aux importants travaux qui ont vu le jour depuis lors sur la théologie du prédécesseur d'Origène.

Par la suite, M. J. M. s'est consacré aux études pauliniennes et la judicieuse bibliographie que contient l'ouvrage que nous examinons ici témoigne déjà de l'ampleur de sa documentation et du sérieux de sa recherche [4]. Avec ce livre, l'A. lie la gerbe d'une vingtaine d'années d'études aussi originales et indépendantes que minutieuses.

1. *Paulus und die Heilsgeschichte.* (Acta Jutlandica, Aarsskrift for Aarhus Universitet XXVI, 1 ; Teologisk Serie 6). Universitetsforlaget i Aarhus Ejnar Munksgaard, Copenhague, 1954, 344 p.

2. *Israel and the Gentiles in the New Testament; J.T.S.,* 1951, avril, p. 3 à 16.

3. *Untersuchungen über Klemens von Alexandria. (Forsch. z. Kirchen-u. Geistgeschichte,* n° 2), Stuttgart, 1933.

4. La première note du ch. 1er permet de penser cependant que plusieurs travaux récents de l'exégèse catholique n'ont pas été accessibles à l'A. C'est ce qui expliquera que la bibliographie ne fasse pas mention des ouvrages principaux de Mgr Cerfaux et de Dom J. Dupont qui entraient cependant pleinement dans les perspectives des recherches de M.J.M.

Rompant dès le premier chapitre avec les opinions reçues concernant la vocation de Paul, M. J. M. retient des diverses narrations néotestamentaires de la vision de Damas, les données concordantes et essentielles. Elles lui suffisent à établir le caractère subit et imprévu de la vocation de l'Apôtre. Loin d'avoir été préparée par des contacts hellénistiques durant sa jeunesse à Tarse et par les remords qui auraient torturé la conscience du persécuteur des premiers chrétiens, la vocation de l'Apôtre est un événement imprévisible et déterminant qui bouleverse sa vie. M. J. M. consacre alors quelques pages excellentes à montrer que si cette vocation offre plus d'un trait commun avec celle des anciens prophètes, c'est parce que, pour décrire ce qui lui était arrivé sur le chemin de Damas, l'Apôtre ne pouvait trouver d'expressions plus adéquates que celles dont s'étaient servis les grands prophètes. Il ne s'agit pas de la reprise de thèmes de vocation ou de vision tirés de l'Ancien Testament, mais de la formulation en termes bibliques d'un événement unique qui situe Paul sur le même plan que les grandes figures qui eurent un rôle déterminant dans l'histoire du salut. Contre Rengstorf [1], M. J. M. pense avec Mgr Cerfaux que la vocation de l'Apôtre n'est pas spécialement jérémienne, pas plus qu'elle ne serait calquée plus spécialement sur celle de Moïse, d'Ézéchiel ou d'Hénoch.

Ceci amène l'A. à caractériser avec plus de précision la vocation propre de l'Apôtre Paul. Il fait pleinement sienne la thèse d'O. Cullmann sur le *κατέχον* de *II Thess.*, 2, 6-7 [2]. L'obstacle qui retient la manifestation finale de l'Antéchrist, c'est qu'Israël selon la chair se tient loin des promesses, déjà réalisées cependant. C'est cela le mystère prêché parmi les païens et dès lors s'explique l'intensité de la vocation apostolique de Paul qui dépasse celle des autres apôtres et celle des prophètes de l'ancienne Alliance. Paul a conscience d'avoir un rôle eschatologique ; l'amour de son peuple, le désir de le voir enfin participer aux promesses, attise le zèle de l'Apôtre à remplir sa mission auprès des Gentils. M. J. M. analyse alors brièvement *Rom.*, 9 à 11 (dont il nous promet de reprendre l'étude de façon plus approfondie dans une publication postérieure) et en tire deux conclusions. Tout d'abord on ne peut séparer dans la pensée de l'Apôtre le salut des Gentils et le salut d'Israël. Et d'autre part, il n'était pas dans le plan de Dieu que les Juifs fussent

1. *T.W.N.T.*, I, pp. 438 et ss.

2. *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul; Étude sur le κατέχον(-ων) de* 2. *Thess.* 2 : 6-7*; R.H.Ph.R.*, XVI (1936), pp. 210 à 245.

incrédules, mais Dieu voulait, au contraire, par le salut des païens exciter leur jalousie pour qu'ils se convertissent et de toute façon un bon nombre d'entre eux (τινές) seront sauvés ; car le salut de tout Israël ne sera pas une nouvelle phase de l'histoire du salut, mais il s'édifie au contraire dès à présent sur la jalousie provoquée par la conversion des païens (pp. 32 à 38). La plénitude des païens sera l'occasion du salut définitif des Juifs.

Dès lors la vocation de Paul se distingue nettement de l'idée que l'on se fait habituellement du missionnaire moderne. On fait de Paul, dans l'exégèse reçue, un grand missionnaire voyageur ; de la sorte on a modernisé et rationalisé l'idée que Paul avait de sa mission en la comparant à des notions modernes. On l'a éloignée du monde de pensée apocalyptique où elle plonge ses racines. « C'est seulement quand on comprend que la fin du monde est proche, que le salut des païens et des Juifs est étroitement uni (la plénitude des païens devant préparer la venue de l'Antéchrist et la venue du Christ dans la gloire), que tout cela est déjà réalité dans les petites communautés pauliniennes autrefois païennes, que ces petites communautés lèvent à l'endroit où l'Apôtre travaille parmi les Nations pour leur donner l'occasion de prendre position vis-à-vis de l'Évangile, — c'est seulement quand on a compris tout cela qu'il est possible de voir correctement l'idée biblique de la mission de Paul » (p. 57).

Aussi dès ce second chapitre, M. J. M. se déclare-t-il énergiquement contre cette sécularisation que la vocation missionnaire de Paul a subie chez les savants modernes. On compare Paul à Jérémie, on le compare à Jésus, on compartimente pour cela quelques données néotestamentaires et l'on perd de vue le caractère unique de la mission de l'Apôtre. Lorsque Paul compare lui-même son ministère à celui de Moïse, l'un des plus grands parmi les hommes de Dieu, c'est justement pour affirmer qu'ils sont incomparables (*II Cor.* 3, 7-18). On ne peut dès lors prouver plus fortement que Paul dépassait de loin, comme personnage de l'histoire du salut au temps du Messie lui-même, les toutes premières parmi les plus grandes figures d'Israël.

Mais qu'en est-il dès lors de la position de Paul vis-à-vis de l'apostolat de Pierre ? M. J. M. s'est déjà expliqué là-dessus à plusieurs reprises. Dans un très bon article des *Studia Theologica* [1], il a défini le rôle de Paul vis-à-vis de celui des Douze, et surtout dans une publi-

1. *Paul, the Apostles and the Twelve. St. Theol.* III (1950), pp. 96 à 110.

cation postérieure [1], il établit que les deux témoins de l'Apocalypse (11, 3-13) sont Pierre et Paul martyrisés à Rome. O. Cullmann, dans son ouvrage sur saint Pierre a repris cette hypothèse de Munck, mais sans l'adopter entièrement. Quoi qu'il en soit, l'A. n'a pas de peine à montrer que d'après les indications de l'Apôtre lui-même, le ministère de Pierre et celui de Paul étaient du même ordre. Paul reconnaissait à Pierre une vocation semblable à la sienne, d'une importance du même ordre pour les derniers temps. Pierre avec les apôtres s'adressait à ceux de la circoncision pour leur annoncer l'Évangile, mais l'endurcissement des Juifs, le peu de succès de sa mission, rendaient d'autant plus urgente la vocation propre de Paul : prêcher aux païens pour susciter la jalousie des Juifs.

* * *

A cette enquête sur la vocation de Paul comme apôtre des païens qui a occupé les deux premiers chapitres de l'ouvrage, M. J. M. attache une importance particulière, car elle est fondée sur des textes des épîtres pauliniennes considérés comme non polémiques, et par conséquent comme moins sujets à caution que les passages prétenduement polémiques auxquels on refuse traditionnellement d'accorder la même valeur historique parmi les savants, héritiers des postulats de l'école de Tubingue.

Aussi le portrait de Paul, apôtre des Nations une fois solidement campé, l'A. passe-t-il à l'examen de ces postulats dont il se propose de montrer l'absence de fondement. Il en traite dans un chapitre à part qui aurait pu constituer l'introduction de son ouvrage. Car il en est la partie la plus neuve, la plus vigoureuse, et nous ajouterons la plus importante au point de vue de l'histoire des origines chrétiennes. M. J. M. montre en effet que l'exégèse paulinienne pâtit jusqu'aujourd'hui de l'emprise des thèses de Tubingue, vieilles de plus d'un siècle. Des ouvrages récents comme le *Saint Paul* de de W. KNOX, *L'Histoire de l'Église ancienne* de LIETZMANN et les derniers travaux de GOGUEL ou de M. DIBELIUS, sont encore prisonniers des a priori hérités de F. C. BAUR.

Baur, influencé par une conception hégélienne de l'Histoire, voyait en Paul celui qui avait redécouvert l'universalisme de Jésus, dont la communauté primitive des premiers disciples de Jérusalem

1. *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis; Publications de la Société des sciences et des lettres d'Aarhus*, sér. théol., 1, 1950.

n'avait pas compris la portée, embarrassée qu'elle était dans le légalisme et le particularisme juifs. Dès lors l'opposition de Paul à Pierre et à Jacques, de l'universalisme de l'Évangile de l'Apôtre triomphant progressivement du judaïsme de Jérusalem, était devenu, et pour longtemps, l'une des thèses classiques de l'exégèse libérale.

Dans un article remarquable paru dans la revue protestante de Strasbourg la même année que celui d'O. Cullmann sur le *κατέχον*, l'exégète suédois, B. Sundkler [1] avait cependant mis en question l'opposition traditionnelle universalisme-particularisme, sur laquelle se fondait depuis plusieurs générations les recherches néotestamentaires [2]. Il y montrait que « l'alternative particularisme-universalisme est le produit d'un cosmopolitisme moderne et n'a rien à faire avec la conception biblique de la mission ». C'était là préparer la voie à la thèse de J. Munck sur la mission de Paul.

Mais plus encore qu'à une erreur d'optique quant aux problèmes posés, à une transposition dans le monde néotestamentaire de nos catégories et de nos points de vue modernes, M. J. M. s'en prend à la méthode même avec laquelle une exégèse héritière de Baur traite l'histoire du Nouveau Testament. Baur puisait dans les documents du second siècle, voire postérieurs, pour interpréter les textes pauliniens. Et la critique qui hérita de sa pensée, tout en abandonnant ce qu'avaient d'intenable ses hypothèses littéraires, a suivi la même voie. C'est à l'aide des pseudo-Clémentines et des indications d'Hégésippe que l'on pense donner une peinture satisfaisante de la personne de Jacques, le frère du Seigneur, et de son rôle comme chef d'une communauté de Juifs légalistes, à peine teintés de christianisme. On préfère les données de ces écrits tardifs et de valeur hypothétique, aux indications claires de sources contemporaines. Et M. J. M. n'a pas de mal à montrer, discrètement il est vrai, que de tels points de vue prévalent encore dans nombre de travaux de chercheurs contemporains [3].

1. *Jésus et les païens. R.H.Ph.R.*, XVI (1936), pp. 462 à 499.

2. B. Sundkler montrait entre autres combien un ouvrage comme celui de A. Schweitzer sur la mystique de l'Apôtre Paul *(Die Mystik des Apostels Paulus*, 1re éd., 1930, 2e éd., photomécanique, J. B. Mohr (P. Siebeck), Tubingue 1954, 407 pp.) est marqué par cette conception particulariste-universaliste, malgré la notion d'eschatologie réalisée qui fait le fond bien connu de la thèse du célèbre auteur. Jésus pense en universaliste, mais agit en particulariste juif (Schweitzer, p. 178), alors que les perspectives de Paul seraient toutes différentes : il s'adresserait aux païens comme tels (p. 183).

3. Cf. la remarque de Dom B. Botte à propos du *Saint Pierre* d'O. CULLMANN, *Irénikon* XXVI (1953), p. 142.

Enfin partant de cet a priori qui voit dans Paul l'antagoniste du judéo-christianisme de Jérusalem, on utilise les données des Actes pour dépister dans toutes les épîtres pauliniennes (et non dans la seule épître aux Galates) les passages polémiques où l'Apôtre affirme *son* Évangile en l'opposant à celui des judaïsants de l'Église-mère. Et M. J. M. note que « de tels exposés des paroles et des actions de Paul s'assemblent en une image d'un Paul déchiré, d'un Paul hypocrite, oui, en un mot, d'un Paul menteur. C'est ce qu'on exprime dans le jargon de la théologie libérale en disant : Nous constatons les déficiences de l'Apôtre, mais nous ne devons pas perdre de vue la grandeur de sa personnalité ! » (p. 76). Or c'est là, affirme M. J. M., procéder avec une méthode exécrable ; il est illégitime de faire appel à des sources du second siècle pour comprendre les textes du premier ; illégitime aussi de faire passer les Actes avant les épîtres et d'interpréter ce que Paul nous dit de lui-même et de son œuvre à l'aide d'un texte rédigé postérieurement, et qui, en tous cas, n'a pas l'avantage d'être écrit par l'Apôtre lui-même. Et l'A. de conclure : « Une situation historique basée sur les données des épîtres de Paul, peut ne pas exprimer une position claire du point de vue de la théologie systématique, sans que pour cela on soit en droit de douter de sa vérité historique » (p. 78).

Ainsi résumées, ces positions exégétiques paraissent presque ressortir du simple bon sens. Le lecteur averti se rendra compte cependant qu'elles sont passablement révolutionnaires. Elles bousculent délibérément des préjugés installés, pour reprendre par la base des problèmes que l'on croyait usés et relire avec des yeux neufs des textes dont on pouvait penser que les publications innombrables qui les ont commentés et interprétés, avaient épuisé le contenu. La position de M. J. M. est courageuse et constructive ; on va dire tout de suite les fruits qu'elle porte en parcourant le reste de son travail, mais il faut noter que l'A. n'est pas un isolé. On a signalé plus haut qu'il reconnaissait être sur un point ou l'autre le débiteur d'exégètes comme B. Sundkler et surtout O. Cullmann, et en fait, le coup de boutoir qu'il porte à la méthode et aux postulats de l'école de Tubingue s'inscrit dans un ensemble de recherches auxquelles participent de nombreux exégètes contemporains, particulièrement chez les Scandinaves.

* * *

Après avoir ainsi établi le vrai visage de l'Apôtre et indiqué la méthode à suivre pour examiner objectivement les problèmes posés

par le rôle de Paul dans la constitution de l'Église issue de la gentilité, M. J. M. passe à l'étude des textes controversés. Il s'attaque d'emblée au plus difficile d'entre eux, l'épître aux Galates. Pour l'A. les judaïsants de *Gal.* 6, 13 sont des pagano-chrétiens animés d'un faux zèle, qui se font circoncire ; ils s'imaginent par là satisfaire à la Loi, alors que la Loi mosaïque comporte de bien autres exigences et que Paul sait qu'ils sont incapables de l'observer. A l'appui de cette thèse, M. J. M. insiste sur le fait que le participe *περιτεμνόμενοι* est un présent [1] et qu'il ne peut donc s'agir de judéo-chrétiens venus de Jérusalem, et déjà circoncis par conséquent. Aussi l'argument essentiel de l'A. vise-t-il à démontrer qu'entre Paul et les « colonnes » de Jérusalem il n'y a aucun désaccord. Une saine exégèse de *Gal.* 2 ne trouve pas trace des prétendues polémiques qui auraient opposé l'Apôtre aux chefs de la communauté judéo-chrétienne. Seuls quelques chrétiens venus du paganisme et animés d'un zèle mal éclairé pour l'ancienne Loi se faisaient circoncire, jetant ainsi le trouble dans les jeunes communautés. Mais d'envoyés judaïsants de l'entourage de Jacques, chargés d'inspecter l'œuvre missionnaire de Paul et d'imposer la circoncision, il n'en est pas question. « Ces envoyés jérusalémites qui auraient surgi sans cesse à nouveau dans les communautés pauliniennes et auraient tenté de les soumettre à la juridiction de Jérusalem, sont le produit d'une hypothèse dénuée de tout fondement » (p. 96).

Aussi en rapportant l'incident d'Antioche, Paul ne voulait-il sûrement pas dévaloriser l'accord qu'il venait d'affirmer, quelques versets plus haut, entre lui et les chefs de la communauté de Jérusalem, et l'on doit tenir, si l'on suit bien la manière dont est amené le récit, que « ceux de l'entourage de Jacques » n'ont rien à voir avec les judaïsants galates dont Paul combat les thèses insensées. Les derniers sont les fauteurs d'une hérésie pagano-chrétienne qui ne pouvait naître que dans les communautés pauliniennes.

Ni Jacques, ni Pierre, d'autre part, ne sont des hommes de compromis tels que les a peints la critique moderne, qui se fonde pour cela sur des sources tardives et sans valeur historique (Hégésippe et les pseudo-Clémentines). Et M. J. M. d'affirmer que Jacques a pleinement reconnu Paul et sa mission. Quelle que soit l'authenticité que l'on attribue à l'épître qui porte son nom, elle ne peut être

1. M. J. M. qui fait état du *P.* 46 à propos de la recension courte de l'épître aux Romains (pp. 191 et ss.) n'a pas examiné la leçon *περιτετμημένοι* donnée par ce même papyrus en accord avec *B* et plusieurs autres mss.

légitimement invoquée comme un témoin d'une théologie opposée à celle de l'Apôtre des païens. Ce que nous savons par ailleurs du frère du Seigneur, nous fait reconnaître en lui un représentant authentique de l'Évangile. On ne peut donc séparer en deux l'Église, en opposant les communautés pagano-chrétiennes au judéo-christianisme. En réalité les deux parties sont étroitement unies et travaillent en plein accord.

On ne peut songer à entrer ici dans les détails de l'exégèse de M. J. M., mais il fallait insister quelque peu sur ce chapitre important, car la solution proposée par l'A. pour les judaïsants de *Gal.* est neuve et a un retentissement sur l'ensemble de sa conception du ministère de l'Apôtre. A vrai dire, il faut le reconnaître, elle ne résout pas toutes les difficultés, et ce ne sera pas minimiser le mérite du travail de l'A. que de dire qu'ici ou là certaines solutions paraissent un peu paradoxales. Dire par exemple qu'en *Gal.* 2, 11 il s'agit d'un nouveau début de narration, sans lien immédiat avec ce qui précède, et s'appuyer pour cela sur le parallélisme grammatical de 1. 15, n'est pas entièrement convaincant ; car à lire le texte tel qu'il se présente, on sent que l'Apôtre veut opposer l'accord complet qui régnait entre lui et Jérusalem avec l'incident d'Antioche, quelque restreinte que soit la portée qu'on lui attribue.

Poursuivant son étude des textes pauliniens sur lesquels on fonde traditionnellement l'opposition de Paul au judéo-christianisme, M. J. M. examine les quatre premiers chapitres de la 1re aux Corinthiens ; il refuse d'y voir les quatre prétendus partis : celui d'Apollos, celui de Céphas, celui du Christ et celui de Paul, qui n'ont d'autre existence que dans l'imagination des exégètes. Qu'il y ait eu des coteries, des querelles à Corinthe, M. J. M. n'en disconvient pas et l'Apôtre le dit lui-même (11, 18 et 12, 25), mais il ne s'agit pas de partis dans lesquels la reconnaissance d'un prétendu évangile alexandrin d'Apollos ou judaïsant de Pierre aurait été en lutte contre celui de Paul. D'ailleurs de ces partis, il n'y a plus trace dans la IIe aux Corinthiens, ce qui serait inexplicable s'il s'agissait d'évangiles différents.

C'est aux Corinthiens eux-mêmes que s'en prend Paul, et non à Pierre ou à Apollos. Ce sont les Corinthiens qui dans leur vanité ont fait de ces prédicateurs de l'Évangile du Christ, des maîtres de sagesse à la manière des païens, dont ils voudraient naïvement pouvoir se réclamer. Aussi Paul leur enseigne-t-il la folie qu'est la vraie sagesse de la Croix qu'ils ont méconnue.

Au cours des deux chapitres qui suivent, l'A. examine la IIe aux

Corinthiens et l'épître aux Romains. Rien dans ces textes ne permet de déceler une opposition entre Paul et les apôtres judéo-chrétiens. A Corinthe, au moment où Paul écrit, il n'y a pas de judaïsants et le portrait qu'il trace du véritable apôtre, c'est celui qu'il réalise dans sa propre vie. Quant aux origines de la communauté romaine, nous ne savons rien de sûr à leur sujet et en tous cas rien ne prouve qu'elle fut judéo-chrétienne (p. 203).

M. J. M. en vient alors à étudier l'autre face du problème. Il consacre les chapitres VIII et IX de son livre à examiner ce que les Actes nous apprennent du judéo-christianisme et quelles sont les relations d'Israël et des païens dans l'ensemble du Nouveau Testament. Il fait ressortir d'abord combien la communauté de Jérusalem était déjà foncièrement chrétienne et se distinguait nettement du judaïsme dont elle était sortie et au milieu duquel elle vivait. Ainsi seulement peuvent s'expliquer la persécution de l'Église, l'élection des diacres (dont rien ne prouve, d'ailleurs, qu'ils n'aient point été des Juifs palestiniens), l'épisode du centurion Corneille et le Concile de Jérusalem.

Ces deux chapitres reprennent, somme toute, la substance des deux excellents articles que l'A. avait déjà publiés précédemment, *Paul, the Apostles and the Twelve* et *Israel and the Gentiles in the New Testament*, mais élaborés et développés avec beaucoup plus d'ampleur.

Enfin les chapitres X et XI de l'ouvrage nous ramènent à la personne de Paul et à sa vocation propre. L'Apôtre va porter à Jérusalem la libre contribution des Églises qu'il a fondées et qui est destinée aux pauvres de Jérusalem. Il marquait ainsi, par la peine qu'il prenait, l'importance qu'il attachait à cette contribution destinée à témoigner de l'unanimité qui régnait entre l'Église-mère et les communautés qu'il avait fondées : c'est là la tâche œcuménique qu'il se propose (p. 297). Pour saisir la signification profonde de cette montée de Paul à Jérusalem, il faut revenir à l'épître aux Romains (15, 30-31). Paul sait les dangers qu'il court, mais il attend de cette manifestation publique de la conversion des païens, le salut du peuple juif. M. J. M. fait ressortir de *Rom.* 9 à 11, les multiples indices qui convergent en ce sens : Paul comme Moïse donnerait sa vie pour le rachat du péché de son peuple.

Toutefois l'événement attendu par l'Apôtre ne se produit pas ; arrêté, il est livré aux mains de la justice romaine. Une révélation lui apprend alors que c'est devant César qu'il doit rendre son témoignage pour achever le bon combat qu'il a mené pour l'Évangile. Par là

la plénitude des païens sera atteinte et le salut d'Israël sera possible. La mort de Paul sera suivie de l'imminente manifestation de la gloire du Seigneur pour le jugement et le salut.

* * *

Le livre de M. J. M. s'achève sur cette perspective du couronnement de l'œuvre de l'Apôtre et on aura remarqué combien, d'un bout à l'autre, il donne de la mission de Paul et du ministère qu'il accomplit, une vue cohérente et satisfaisante. Le *κατέχον* qui retient la venue du Seigneur, l'exégèse si pertinente de la vocation de l'Apôtre, de son ministère parmi les païens et de l'interprétation théologique qu'il en donne dans *Rom.* 9 à 11, sous-tendent l'ensemble de l'ouvrage. Quelque surprenant ou discutable que puisse être un détail ou l'autre des thèses de l'A., ce qu'on retient avant tout de ce grand livre, c'est une impression de grandiose synthèse et d'intuition peu commune de l'authentique. Que l'expression de la pensée de Paul puisse paraître obscure dans certains passages des épîtres, que certaines données chronologiques puisse faire difficulté, M. J. M. est le premier à l'admettre, mais ceci ne peut légitimer une reconstruction a priori des origines chrétiennes telle que la voulait l'école de Tubingue. Pour comprendre Paul, il faut partir de Paul, de ses épîtres, de sa vocation, de ce qu'a été son ministère. C'est ce qu'a fait ce livre avec une unité de pensée et une finesse remarquables.

Mais au-delà de la mise en question des positions classiques de l'école de Tubingue, de ce tableau si attachant des relations de Paul avec Jérusalem et de cette vue dynamique de sa vocation et de son œuvre qui nous sont proposés, on est en droit, peut-être, de voir plus loin dans l'ouvrage de M. J. M. Car les thèses de Tubingue sur le rôle antithétique de Paul par rapport à la communauté primitive avaient comme arrière-pensée, déjà chez F. C. Baur, d'accentuer l'importance de la théologie paulinienne de la grâce qui rend vaines les œuvres de la Loi. Par le rejet de la circoncision et de la Loi, Paul s'opposait à la théologie de la justification par les œuvres, qui aurait eu cours dans les milieux judéo-chrétiens, et se faisait l'apôtre de la liberté. Or le portrait que trace M. J. M. de Jacques, le frère du Seigneur, où il s'applique à faire ressortir les traits qui l'apparentent à Paul (condamné comme transgresseur de la Loi ; l'épître qui lui est attribuée et qui fait l'apologie de la loi de liberté, de la loi royale d'amour ; Jacques qui reconnaît pleinement la mission de Paul), contribue singulièrement à faire disparaître cet antagonisme.

Non point que la personne de l'Apôtre Paul en soit amoindrie, bien au contraire ! On a cité plus haut les termes employés par M. J. M. pour caractériser les résultats de la critique sur la personne de l'Apôtre. De cet antagonisme et de cette polémique que l'on prétendait dépister dans tout le Nouveau Testament, ni la communauté de Jérusalem, ni l'Apôtre des Gentils ne sortaient grandis. La « sécularisation » et la « démythologisation » réduisaient le ministère de Paul et l'expansion de l'Évangile à des proportions mesquines qui défiguraient le message chrétien. Le travail de M. J.M. contribue à rendre à Paul, comme à la communauté primitive, la place unique qui leur revient. L'unanimité qui, malgré des perspectives différentes, unit le ministère de Paul à celui de Pierre et de Jacques, rend à la figure de chacun d'entre eux sa place et sa fonction propre dans l'histoire du salut. Mais incontestablement, par l'ampleur de son œuvre, par la profondeur de ses vues théologiques sur le rôle qui lui a été confié par le Seigneur, Paul apparaît plus que jamais comme l'Apôtre par excellence que vénère la tradition.

En replaçant dans leur cadre véritable l'œuvre de Paul et ses relations avec l'ensemble de la communauté chrétienne, M. J. M. a fait œuvre œcuménique. Tous ceux qui désirent sincèrement un rapprochement des points de vue sur les thèses essentielles de l'exégèse et de l'histoire du christianisme primitif lui sauront gré de son livre courageux et constructif.

D. E. LANNE.

# Chronique religieuse [1].

**Église catholique.** — Le 29 juin, fête des SS. Pierre et Paul, Sa Sainteté Pie XII a adressé un nouveau MESSAGE à l'Église opprimée de l'Europe orientale, en rappelant la Lettre Apostolique écrite il y a cinq siècles (20 juin 1456) par le pape Calixte III aux chrétiens de l'Europe centrale, menacés eux aussi, et même déjà frappés, par un fléau qui s'en prenait à leur personne et à leur foi [2]. D'aucuns ont vu dans ce message, où le Souverain Pontife souligne la gravité et l'injustice de la situation actuelle, une réponse indirecte à certaines tentatives en vue de compromis, et à une forme de coexistence entre le régime communiste et l'Église catholique.

Le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna, qui en juin dernier séjourna aux États-Unis à la tête d'une délégation d'ecclésiastiques russes, a dit regretter d'avoir déclaré en 1949 que le Pape Pie XII était « un agent de l'impérialisme américain » et un « ennemi juré de l'URSS » [3]. Le métropolite expliqua aux journalistes de Washington que cette déclaration avait été faite « dans une période de grande tension et de malentendus ». « Je préfère maintenant, a-t-il dit, ne plus me souvenir de ces choses désagréables, si elles ont été prononcées » [4].

Un LIVRE ROUGE, *Le communisme et l'Église catholique* a été

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. Lettre apostolique *Dum macrenti Animo*, cfr *OR*, 14 juillet ; trad. fr. *DC*, 5 août. L'impression et la circulation de cette Lettre ont été interdites en Yougoslavie, où plusieurs condamnations de prêtres et de séminaristes viennent d'avoir lieu. Le tribunal a ordonné qu'à Split le collège théologique soit fermé pour 8 ans, le séminaire et l'école supérieure des franciscains pour 6 ans, alléguant que le procès a démontré que ce sont des « centres d'activité hostile ».

3. Le passage du discours en question a été récemment rappelé dans un manifeste des Russes orthodoxes émigrés aux États-Unis. Cfr. *Chronique* 1956, p. 66.

4. Selon la revue épiscopalienne *Living Church* (N. Y.), 24 juin, p. 12.

publié sous les auspices de la Commission pour l'Église persécutée des organisations internationales catholiques [1]. Il fait connaître par un exposé chronologique et documenté l'état de persécution de l'Église catholique dans les pays soumis à un gouvernement communiste. Ce document pourrait faire le point entre les éléments d'une situation que mille récits contradictoires de ces derniers mois ont rendue confuse à trop d'esprits.

En ROUMANIE le gouvernement a décrété que désormais les églises catholiques ne seraient plus ouvertes que le dimanche et les jours de fête reconnus par les autorités civiles. Cette décision empêche notamment la célébration des offices quotidiens, ainsi que celle des mariages et des cérémonies funèbres les jours ouvrables. Il est en même temps précisé qu'une autorisation de la police est nécessaire pour célébrer une messe dans une maison privée. Selon le synode de l'Église orthodoxe roumaine, des efforts sont faits en ce moment pour revivifier l'Église gréco-catholique en Transylvanie, qui fut insérée de force dans les cadres de l'Église orthodoxe. Ce synode avertit le clergé que tout acte d'insubordination de sa part sera suivi de déposition [2].

On sait qu'en UKRAINE OCCIDENTALE la résistance des catholiques est particulièrement tenace. Même la revue du Patriarcat de Moscou l'a laissé entendre à plusieurs reprises. Il semblerait qu'actuellement Mgr LJATIŠEVKYJ, un des membres de la hiérarchie catholique déportée, et coadjuteur de Mgr Joseph Slipyj, archevêque de Lemberg, ait pu retourner dans son diocèse [3].

A TIRUVALLA (Malabar) est décédé le 27 juin dernier Mar

1. Éditions de Fleurus, Paris 1956, 445 p.

2. Cfr *CIP*, 2 juin et 17 août. L'Église catholique de rite byzantin en Roumanie (principalement en Transylvanie), dissoute en 1948, comptait 1.600.000 fidèles.

3. Cfr *T*, 4 août. Retenons également dans cette Chronique ce fait, assez surprenant, que Radio-Moscou avait inclus dans son programme du lundi 2 avril, un extrait de cinq minutes de la messe pascale dans l'église catholique St-LOUIS à Moscou. Le commentateur expliqua que les catholiques, dans l'Union soviétique célébraient solennellement en ce jour la fête de Pâques (pour les orthodoxes la fête tombait cette année le 6 mai) : « Dans des centaines d'églises en Ukraine, en Russie-Blanche et dans les Républiques baltes se déroulèrent des offices religieux ». Cfr *The Universe*, 6 avril.

Theophilos, évêque titulaire d'Ammaedara, jadis évêque résidentiel de Tiruvalla. Le prélat défunt, né à Kottayam le 29 février 1892, fut, après Mar Ivanios, le pionnier qui depuis 1930 a contribué le plus au grand essor de la communauté syro-malankar en Inde du Sud [1].

Le R. P. D. Pierre Dumont, moine de Chevetogne, jusqu'ici directeur de l'Œuvre d'Orient en Belgique, a récemment été nommé recteur du Collège grec de St-Athanase à Rome. Ce collège, fondé par le pape Grégoire XIII en 1577 pour les Grecs venant chercher asile en Italie et y faire leurs études, est aujourd'hui affecté aux séminaristes de la Grèce et pays voisins. Les moines de Chevetogne en auront désormais la charge. La direction de l'Œuvre d'Orient en Belgique a été confiée à M. l'Abbé É. Beauduin, prêtre du diocèse de Liège.

**URSS.** — Le patriarcat de Moscou projette la publication bi-annuelle d'un Messager théologique. Nous avons reçu la nouvelle édition, antérieurement annoncée, de la Bible russe : Un grand volume in-4° de 1275 pages, avec texte en nouvelle orthographe. Le Nouveau Testament et les psaumes ont été en outre réédités à part. On a annoncé également l'impression de Bibles à l'usage des protestants de Russie. Le travail sera fait en URSS à l'aide de plaques envoyées dans ce pays par la Société biblique britannique et étrangère. L'ambassade de Russie à Londres a accepté cet envoi pour Moscou sans aucun frais pour cette société [2]. Radio-Moscou semble se faire un honneur d'avoir à communiquer de telles nouvelles. Elle a parlé aussi de la restauration en cours de plusieurs vieilles cathédrales, et autres églises dans les montagnes de l'Oural (à Solikamsk, Cherdyn, Nyrob),

1. Cfr *SICO*, 30 juin ; et *Chronique* 1955, p. 420, note 1.
2. Cfr *SŒPI*, 25 mai. Notons ici que des centaines de lettres ont été récemment envoyées par des Allemands mennonites en URSS à leurs parents en Amérique du Nord et du Sud et en Allemagne. Dans bien des cas ce fut la première fois qu'on recevait d'eux un signe de vie depuis 30 ans. Les lettres provenaient de Sibérie, Asie centrale et Russie orientale. On a appris par ces lettres que des cultes sont célébrés et des réunions de paroisses tenues en langue allemande et russe. De jeunes hommes prêchent au cours des services religieux et il y a eu de nombreux « réveils ». Cfr *SŒPI*, 20 juillet.

grâce à des fonds du gouvernement soviétique [1]. L'église Sainte-Sophie de Kiev serait déjà entièrement restaurée, mais servira de musée [2]. Un FILM sur la visite en Union soviétique de la délégation ecclésiastique américaine en mars dernier [3] est projeté dans les cinémas russes [4].

Le Prof. L. N. PARIISKIJ de Leningrad, s'adressant en juin dernier à des étudiants de Bonn, aborda la question de savoir si l'Église est impuissante en URSS. L'orateur affirma que non. Avant la révolution, a-t-il dit, les citoyens étaients forcés d'affirmer leur foi et de participer aux cérémonies religieuses. Depuis la séparation de l'Église et de l'État (23 janvier 1918), les choses ont changé. En 1936 la liberté de pratiquer la religion de son choix a été inscrite dans la constitution. Diffamer la religion est puni par la loi. C'est un principe immuable pour l'Église en URSS de ne pas intervenir dans les affaires de l'État, et pour l'État de ne pas intervenir dans les affaires de l'Église. L'Église ne se mêle d'aucune activité politique. Le Prof. Pariiskij a ajouté que, par rapport aux chrétiens non orthodoxes, l'Église orthodoxe russe est loin d'éprouver des sentiments d'intolérance. « Ainsi, nous travaillons en très étroite collaboration dans tout ce qui a trait à la défense de la paix ». Lorsqu'on lui demanda si un prêtre avait le droit de prêcher contre le matérialisme dialectique, le Prof. Pariiskij laissa plutôt entendre qu'une telle prédication directe (qui serait jugée de tendance politique), ne pourrait se faire : « Tout sermon prononcé dans une église est, par définition, un sermon dirigé contre le matérialisme dialectique » [5].

L'archevêque d'York, qui a visité à la tête d'une délégation anglicane en juillet, l'Union soviétique, a attiré l'attention sur la complète absence de religion dans les écoles. « Il n'y a aucun doute, a-t-il dit, qu'on y enseigne une sorte de culture scientifique qui s'oppose à la religion ». L'archevêque a visité de nombreuses églises très remplies, mais pour la plupart par des

1. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.
2. Cfr *E* N° 12.
3. Cfr *Chronique* 1956, pp. 178-180.
4. Cfr *SŒPI*, 20 juillet.
5. Cfr Id., 29 juin.

personnes âgées. La jeunesse en a été arrachée par la propagande antireligieuse. Les délégués anglicans, ont pu remarquer, durant leur voyage à travers le pays, un très grand nombre d'églises désaffectées et abandonnées [1].

Répondant en mai dernier à un membre de la délégation indonésienne, M. CHRUŠČEV, premier secrétaire du Parti, donna cette explication : « Nous respectons chaque groupe qui se réclame d'une religion quelconque, bien que nous-mêmes nous ne croyions pas en Dieu. A présent que le régime soviétique repose sur des bases sûres, le Parti comme le Gouvernement sont devenus plus indulgents à l'égard des autorités ecclésiastiques. D'ailleurs l'action du Parti dans le passé n'était pas dirigé contre l'Église mais contre ses chefs qui tentaient d'arrêter le cours de la révolution » [2].

La déclaration de M. CHRUŠČEV à M. André PHILIP, un des parlementaires français socialistes qui visitèrent récemment l'URSS, est également caractéristique : « La liberté religieuse, disait-il, existe partout en URSS. Vous n'avez qu'à demander à mon ami le patriarche en allant à la cathédrale ce soir, qui sera le jour de la Pâque orthodoxe (6 mai). Mais allez-y très tôt, car je ne pourrai vous aider à y pénétrer ; à la cathédrale, c'est la démocratie intégrale ; ce sont les premiers venus qui occupent les premières places » [3]. Il ajouta que même parmi les membres du Parti, il y en a qui, dans les réunions se montrent athées, mais qui en famille vivent suivant des pratiques religieuses.

Entretemps, les publications antireligieuses se succèdent à une cadence accélérée [4], et l'activité de propagande s'intensifie. Si, selon le Prof. Pariiskij, ainsi que nous l'avons vu, « diffamer la religion est interdit par la loi », il faut en conclure en lisant l'une ou l'autre de ces publications (d'une lecture d'ailleurs mortellement ennuyeuse et rébarbative), que cette législation est un

1. Cfr *CT*, 3 août.
2. Cfr *SŒPI*, 1 juin.
3. Cfr *Réforme*, 2 juin.
4. Le bulletin *Nouvelles du Monde orthodoxe* (*NMO*, Paris) en énumrèe plusieurs titres, entre autres un *Guide de propagande scientifique athée*, tiré à 10.000 exemplaires ; cfr. *NMO* de juin et juillet.

mythe. Comme on demandait au métropolite Nicolas, lors de sa récente visite aux États-Unis, quelle était l'attitude de l'Église orthodoxe envers le Parti, il répondit : « Le Parti communiste s'occupe de ses affaires, et nous nous occupons des nôtres. Comme cela, il n'y a pas de conflits » [1]. Il est clair que les avantages de cette attitude sont en dernière analyse du côté de l'État. Le prix de cette paix est la jeunesse. On a parfois l'impression que l'Église orthodoxe de Russie est en train de devenir un grand asile de vieillards, et cela malgré le fait indéniable, plusieurs fois signalé dans notre chronique, que parmi la jeunesse actuelle en URSS il existe des aspirations profondes vers des valeurs autres que celles de la doctrine officielle du pays.

**Allemagne.** — Au cours d'une réunion du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) à Hanovre, le 8 juin, il a été décidé unanimement, après des années d'hésitations, de nommer un nouveau chef de bureau pour les relations étrangères de l'EKD. C'est le pasteur Adold WISCHMANN qui a été désigné à ce poste, en remplacement du pasteur Martin Niemöller. Fin juin, le synode de l'EKD a confirmé cette décision.

Du 2 au 7 juin, s'est tenue, également à Hanovre, la session du Synode général de l'Église unie évangélique-luthérienne d'Allemagne (VELKD) [2]. Deux questions surtout ont sollicité les réflexions des 54 membres de ce synode : le problème de l'autorité en matière de doctrine et celui de la tolérance [3]. Nous nous y référerons encore ci-après.

En vue de la SESSION EXTRAORDINAIRE du synode de l'EKD (du 27 au 20 juin), qui rassemblait 129 représentants des *Landeskirchen* de toute l'Allemagne, un long RAPPORT avait été présenté sur « la situation de l'Église protestante à Berlin en République démocratique allemande » (DDR). Dans la conclusion de ce document, écrit sur un ton ferme et net, on lit :

1. Cfr *LC*, 17 juin, p. 18 ; *ICI*, 1 juillet.
2. Cette union, on se le rappelle, a été constituée en 1948 à l'intérieur de l'EKD pour pouvoir s'exprimer plus librement sur certains principes et positions discutées.
3. Cfr Compte-rendu détaillé dans *HK*, juillet.

« L'impression s'impose de plus en plus que c'est de propos délibéré et selon un plan précis que l'Église est maltraitée et méconnue. Ceci soulève des questions d'importance fondamentale pour les relations entre l'Église et l'État. La discussion de pareilles questions pourrait être salutaire si on était libre de rechercher une solution respectant les droits légitimes de tous les citoyens, c'est-à-dire aussi les droits de la majorité, qui est chrétienne. Mais si cette liberté n'existe pas, si la presse, le cinéma, l'administration et les organes de l'État sont tous enrôlés au service d'une notion matérialiste et athée de la vie, il n'est plus possible d'arriver à une entente honorable ».

Le rapport attire surtout l'attention sur « les plus grandes difficultés », c'est-à-dire que « l'instruction donnée dans les écoles tend de plus en plus à se fonder sur un matérialisme dialectique et historique athée », et que « les parents chrétiens n'ont aucune possibilité de protéger leurs enfants contre les conflits spirituels qui en résultent »[1].

Au début d'août a eu lieu le 7e RASSEMBLEMENT ÉVANGÉLIQUE ALLEMAND à Francfort-sur-Main. Plusieurs rapports confirment que ce *Kirchentag* a été plus œcuménique qu'aucun des précédents, comme on pouvait déjà le remarquer par le nombre impressionnant de participants venus d'autres pays et d'autres confessions. Environ 25.000 personnes étaient venues de la République démocratique allemande. Des préoccupations autres que celles de la politique ont caractérisé ces journées. Ceci est apparu en particulier, a-t-on dit, dans d'innombrables entretiens sur la confession. « Lorsque l'on considère les conflits de conscience dont souffrent tant de nos contemporains, on en vient à penser avec un grand nombre des participants du *Kirchentag*, qu'il devient urgent de faire revivre la pratique de la confession personnelle au sein de l'Église protestante »[2]. L'ordre du jour extrêmement dense comprenait plusieurs séances d'intérêt directement œcuménique sur « les jeunes Églises », « le mouvement œcuménique dans le monde », et « la chrétienté mondiale ». Ce dernier

1. Cfr *SŒPI*, 6 juillet.
2. Cfr Id., 17 août.

thème a attiré 12.000 auditeurs ; plusieurs personnalités éminentes du Conseil œcuménique prirent la parole à cette rencontre.

**Amérique.** — Mgr ANASTASE (Gribanovskij), président du Synode des évêques de l'Église russe à l'étranger, a célébré le 12 juillet dernier ses 50 ans d'épiscopat. Dans toute l'histoire de la Russie chrétienne, il ne serait que le troisième de la série de ces grands jubilaires.

De 1906, année de son sacre, à 1914, il fut vicaire du métropolite de Moscou. En 1914, Mgr Anastase fut désigné comme évêque de Cholm. De 1917 à 1918, il est membre du Concile dans lequel on procéda entre autres à la restauration du patriarcat en Russie. Au vote préliminaire pour la désignation des candidats au patriarcat, de nombreuses voix se portèrent sur son nom. Après avoir été chargé du diocèse de Charjkov, Mgr Anastase résida de 1917 à 1924 à Constantinople, où furent rassemblés 175.000 réfugiés russes. De 1924 à 1935, il séjourna en Terre Sainte. A la mort du métropolite Antoine, il devint président du Synode des évêques russes à l'étranger.

L'ARCHEVÊCHÉ GREC ORTHODOXE de l'Amérique du Nord et du Sud a annoncé la création de la SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE GRECQUE ORTHODOXE DE LA SAINTE-CROIX, dont le but est de propager l'Orthodoxie en Asie et en Afrique. Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE et l'archevêque MICHEL, chef de la communauté grecque orthodoxe américaine, ont pris le patronage de ce mouvement missionnaire, qui sera sous la direction de Mgr ATHÉNAGORE d'Elaia, doyen de l'École théologique de Brookline (Mass.), centre de la nouvelle association [1]. Déjà des mesures pratiques ont été prises en vue d'un travail effectif en Corée, aux Philippines et en Ouganda.

Au début de juin, 8 ecclésiastiques russes venus de Russie ont fait une VISITE de 12 jours aux États-Unis, en vue de pour-

1. Cette École vient de recevoir de l'État de Massachusetts le droit de conférer les titres de « Bachelor of Sacred Theology » et de « Master of S. Theology ».

suivre les conversations de mars dernier à Moscou avec les représentants ecclésiastiques américains. La délégation, conduite par le métropolite NICOLAS de Kruticy, représentait aussi les luthériens d'Esthonie et de Lettonie, l'Église arménienne d'Etchmiadzin et les baptistes évangéliques. Dans le rapport qu'a publié le Dr. BLAKE, président du Conseil national des Églises aux États-Unis, on dit avoir progressé dans la compréhension mutuelle, mais que de très importantes divergences, profondément ancrées, subsistent. Les projets de continuation d'échange et d'information ont été examinés. Cette visite n'est considérée que comme le début de relations qu'on souhaite régulières, permanentes et de plus en plus étroites. Ajoutons que, de différents côtés, notamment de groupes de réfugiés de l'Europe orientale, se sont élevées des protestations contre cette visite. Les journalistes n'ont pas manqué de poser aux membres de la délégation des questions parfois embarrassantes, par exemple au sujet de leurs déclarations lors de la guerre de Corée.

Dans la *Nouvelle Revue théologique* de mai 1956, le P. J. W. SAATMAN S. J. a fait paraître un article intitulé *Le Protestantisme américain en* 1955, *Un Diagnostic* (pp. 515-520).

Après avoir constaté que de 1900 à 1950 le protestantisme américain « s'est terriblement vidé de sa substance chrétienne », l'A. signale les indices d'un renouveau depuis la fin de la dernière guerre : besoin d'une prédication plus théologique et sens plus profond de la Bible, hostile à un fondamentalisme étroit aussi bien qu'à une critique excessive ; redécouverte du sens du péché et retour à l'évangélisme ; renouveau de la liturgie et du culte ; souci d'unité chrétienne. Se référant au livre d'Elton TRUEBLOOD, *Signs of Hope in a Century of Despair*, l'A. conclut que ce sont là des symptômes de renaissance qui ne sont pas seulement l'apanage du protestantisme américain, mais manifestent en Amérique un phénomène qui est d'ordre universel.

**Angleterre.** — Discutant l'interdiction de procéder dans une église au remariage de divorcés, les Convocations de mai ont voté en faveur de la suppression du canon relatif à cette

clause dans le projet de la nouvelle législation ecclésiastique, afin d'éviter un conflit avec l'État. Le *Church Times* du 25 mai constate que les Convocations permettent ainsi ce qu'elles ont déclaré être un mal, et ajoute : « this is to carry english illogicality to dangerous excess ». L'hebdomadaire y voit une capitulation devant l'État, et une perte de prestige.

Sir Ivor THOMAS, directeur du Comité exécutif du « Fonds pour la sauvegarde des églises historiques » de Grande-Bretagne, a fait récemment la proposition, au cours d'une conférence tenue à Londres, de remettre aux catholiques les églises anglicanes non utilisées [1]. Il y en aurait environ 400. D'autres membres de la commission proposèrent d'en faire des *Columbaria* pour y déposer les urnes des défunts.

Le 3 juillet dernier est décédé à Chichester, à l'âge de 87 ans, le Canon John Albert DOUGLAS, bien connu par la charge qu'il assuma de secrétaire général du Conseil des relations étrangères de l'Église d'Angleterre. Grande autorité en ce qui concerne les Églises de l'Orient, il fut dès les origines parmi les fondateurs de l'*Anglican and Eastern Churches Association* (1906).

**Arménie soviétique.** — Nous avons déjà mentionné l'ASSEMBLÉE des 16 évêques et archevêques arméniens qui, après les événements du Liban en février dernier [2] se sont réunis au Caire sous la présidence du Catholicos d'Etchmiadzin. Celui-ci a fait un rapport sur la situation générale du siège d'Etchmiadzin, décrivant notamment le réveil religieux du peuple, et signalant la grande difficulté causée par la pénurie de prêtres. A l'occasion du 3e centenaire de l'impression, à Amsterdam en 1666, de la première traduction arménienne de la Bible, une nouvelle traduction en arménien moderne a été décidée. Une partie du clergé de la diaspora sera transférée à Etchmiadzin et dans les diocèses arméniens de l'URSS, sur un engagement volontaire de leur part, et sans transfert définitif. On prévoit l'arrivée de l'évêque SHNORHK KALOUSTIAN, primat de Californie, pour remplir la fonction de doyen du séminaire d'Etchmiadzin. Tous les

1. Cfr *CIP*, 31 mai.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191-92.

évêques ont exprimé le désir de voir l'Église arménienne prendre part aux conférences du Conseil œcuménique. Il fut également décidé d'organiser une rencontre avec les Églises sœurs, copte éthiopienne et syrienne, de préférence à Jérusalem, avant 1960 [1].

**Athos.** — Le Saint-Synode de Constantinople a promu à l'épiscopat l'archimandrite NATHANAËL Lavriotis, directeur de l'école ATHONIAS rétablie en 1953 ; il est nommé évêque titulaire de Militopolis, avec siège sur la Sainte Montagne. Le sacre a eu lieu le 29 mai, dans la skite Saint-André [2]. Une réunion EXTRAORDINAIRE de la Sainte Synaxe comptant 40 membres, dont deux de chaque monastère, a été convoquée au mois de mai. Constantinople y avait envoyé une délégation patriarcale composée de trois métropolites, Mgr Jacques de Derki, Mgr Méliton d'Imvros et de Ténédos, et Mgr Timothée de Maronia. Le patriarcat œcuménique a montré une nouvelle fois son désir de conserver à la Sainte Montagne son caractère. En ce qui concerne l'école *Athonias*, le rapport de la délégation a émis le regret qu'elle ne compte à présent que 36 étudiants, alors qu'elle peut en avoir 70. Selon le règlement de l'école, les élèves laïcs doivent, après leur 3e année, décider de leur entrée en religion ou de leur retour dans le monde. Ce délai est jugé trop bref, l'étudiant étant trop jeune alors pour une décision aussi grave. On propose donc de reculer la décision jusqu'à la 6e année d'études ou au moins jusqu'à la 5e. Pour favoriser le recrutement des monastères, l'Église de Constantinople a projeté la fondation d'une école préparatoire avec internat, où seraient acceptés des enfants (surtout orphelins, ou sans liens familiaux), afin de les éduquer en vue de la vie monastique. Ceux qui seraient jugés aptes à celle-ci achèveront leur formation à l'école *Athonias*.

Le projet de changer tous les monastères idiorrythmiques en couvents cénobitiques sera envisagé sérieusement.

En vue d'un rayonnement plus grand des richesses spirituelles athonites, une IMPRIMERIE est projetée. On propose aussi de fonder des METOCHIA en Australie, en Amérique et en Éthiopie,

1. Cfr *SŒPI*, 20 avril.
2. Cfr *E*, 15 mai ; *AA*, 30 mai.

pour les besoins matériels de la vie des monastères. La délégation exprima enfin le souhait qu'à la prochaine synaxe (qui doit avoir lieu en août), tous les représentants des monastères aient pleins pouvoirs pour prendre des décisions à ce sujet. Des mesures seront prises pour protéger les objets précieux et pour tirer profit des terres de la Sainte Montagne (un professeur d'*Athonias* est expert en agronomie).

Une encyclique datée du 4 juillet a été envoyée par le Saint-Synode de Grèce à tous les métropolites, leurs demandant de veiller à ce que tous les moines athonites qui se trouvent actuellement en Grèce retournent dans leurs couvents [1]. Ce n'est du reste pas la première fois qu'on a fait ce rappel, qui n'a probablement pas eu grand résultat jusqu'à présent.

**Chine.** — L'Église orthodoxe de Chine est en train de se « dérussifier » à un rythme accéléré. Le *Kitajskij Blagovestnik*, organe officiel de la mission russe en Chine, imprimé en russe, a cessé de paraître. On cherche à remplacer par un Chinois l'archevêque russe de Pékin, Mgr Victor, qui a quitté la ville le 17 mai. La difficulté est de trouver un bon remplaçant. Les Chinois veulent écarter tous les Russes de la Mandchourie, pour rendre celle-ci entièrement chinoise, quoique les paroisses orthodoxes de ces pays aient été en majorité composées de Russes. Le départ du clergé russe constitue donc un grand problème pour l'Église orthodoxe de Mandchourie. En 1941 l'archevêché de Charbin (l'actuelle Pinkiang), possédait trois évêques et 217 membres de son clergé, avec 60 églises, 3 monastères et beaucoup d'écoles et institutions diverses. En 1948 le métropolite NESTOR fut arrêté ; à présent il est libre, et habite Moscou. Les Chinois ayant insisté pour que l'archevêché soit supprimé, il a été réduit à un évêché dépendant du siège de Pékin ; Mgr NICANDRE (Viltorov) en est devenu le titulaire. En 1953, le clergé comptait encore 100 membres, mais deux ans plus tard, leur nombre était réduit à 30, et il diminue toujours. En janvier dernier Mgr Nicandre lui-même est rentré en URSS. D'autres membres du clergé, qui n'étaient pas désireux de rentrer en Russie, sont allés

1. Cfr *AA*, 23 mai, 4, 11 et 18 juillet ; *E*, 15 juillet.

au Japon, en Australie etc. Les services ont cessé de se faire dans les églises de Saint-Élie, Zaton, Zeleno-Bara, Vieille Charbin, etc. Il n'y a plus que quatre prêtres orthodoxes chinois à Charbin, qui ne peuvent évidemment desservir toutes les églises. Mgr Victor qui a quitté Pékin avec tout le clergé russe de la mission, était accompagné de l'archimandrite BASILE Chuan. Il est probable que le P. Basile sera élu évêque de Chine et de Mandchourie, et qu'il retournera en cette qualité à Pékin, à la tête d'une éparchie chinoise indépendante, d'où le clergé russe sera exclu [1].

**Chypre.** — Mgr ANTHIME, métropolite de Kition et remplaçant de l'archevêque MAKARIOS, a reçu une lettre de l'ethnarque chypriote déporté, datée du 10 avril. Les exilés des îles Seychelles se trouvent dans un bâtiment du gouvernement, complètement isolés du monde. Ils sont en bonne santé. Chaque dimanche, Mgr Makarios qui a pu heureusement emporter avec lui ses ornements sacerdotaux, célèbre la liturgie dans une chambre. Mgr CYPRIEN évêque de Cyrène et le P. Papastavrou exécutent les chants et M. Joannidis remplit le rôle d'acolyte [2].

**Constantinople.** — Le gouvernement turc a annoncé qu'il entend allouer un total de 35 millions de livres turques ($ 12.498.500) pour les réparations et reconstructions de cimetières, d'églises et autres biens de l'Église orthodoxe endommagés ou détruits au cours de l'émeute anti-hellénique de septembre 1955. Un premier versement de 10 millions a été effectué, et, le lendemain de ce premier versement, des services religieux furent célébrés dans toutes les églises orthodoxes grecques d'Istanbul. C'était la première fois depuis le sac, le patriarche œcuménique ayant interdit toute célébration d'offices dans les églises endommagées jusqu'à ce qu'un arrangement d'indemnisation ait été conclu.

1. Cfr *New Missionary Review*, printemps 1956, pp. 12-14. (L'éditeur de ce bulletin, le Dr. S. BOLSHAKOFF a consacré quelques pages à ces missions russes en Chine et Mandchourie dans *Irénikon* XXVIII (1955), pp. 169-172) ; *PR*, 2 juin, p. 16.
2. Cfr *Apostolos Barnabas*, mai-juin.

**Égypte.** — Après la remise de l'administration du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE d'Alexandrie au métropolite PARTHENIOS de Péluse, l'état de santé de Sa Béatitude le patriarche CHRISTOPHORE s'est amélioré.

Le patriarche a assisté derrière l'iconostase aux vêpres et à la liturgie du Samedi-Saint en l'église de l'Annonciation. Vers la fin de la lecture de l'Apôtre, S. B., appuyé sur des clercs, est allé aux portes centrales de l'iconostase, où il a chanté l'*Ἀνάστητω ὁ θεός* en répandant des fleurs. Puis il a donné des fleurs à l'ambassadeur de Grèce, a béni le peuple et s'est retiré de nouveau dans le sanctuaire. Pendant la liturgie, il a reçu la sainte communion. Le patriarche était accompagné de son médecin [1].

*Ethnos* (Athènes) du 28 mars, marque sa joie de ce que « avec le changement de régime, les affaires patriarcales d'Alexandrie vont être mises en ordre ». Le journal juge indispensable que tout ceci se fasse au plus tôt « car les Syriens (orthodoxes arabophones d'origine syrienne) commencent à se remuer, et revendiquent des droits au trône patriarcal ». Une situation dangereuse serait à craindre, semblable à celle qui existe maintenant au patriarcat de Jérusalem depuis la mort du patriarche Timothée : « Il est hors de doute que l'Orthodoxie passe par une crise très sérieuse en Orient ; son caractère hellène perd continuellement du terrain ; en contribuant à la sauvegarder, le patriarcat d'Alexandrie joue un rôle important » [2].

Le Saint-Synode du PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE a voté en juillet dernier la réintégration du patriarche destitué, Amba YOUSSAB II. On se rappelle l'intervention décisive du gouvernement égyptien dans la déposition du patriarche, et les fâcheuses répercussions de cette mesure en Éthiopie, où l'Église copte venait d'être proclamée Église d'État. Il se peut que le gouvernement veuille s'appuyer sur l'Église copte dans la brûlante question scolaire, comme il l'a fait récemment pour la suppression des tribunaux religieux, lorsque l'Église copte qui, avec ses plusieurs millions de fidèles, constitue la principale communauté

1. Cfr *P*, 11 mai.
2. Cfr *POC*, avril-juin, p. 146.

chrétienne du pays, put obtenir rapidement un régime de faveur et se désolidarisa des autres chrétiens [1].

Comme on le sait, les écoles chrétiennes d'Égypte doivent, selon une loi récente, enseigner la religion musulmane à leurs élèves musulmans, et toute tentative pour échapper à cette loi entraînerait la fermeture et la réquisition des locaux scolaires. Un grand émoi a été suscité par ces menaces dans tous les milieux chrétiens d'Égypte de toutes confessions. Le gouvernement est décidé à appliquer la loi en question dès décembre prochain. L'avenir dira si une solution pacifique aura pu être trouvée à cet angoissant problème. La presse égyptienne attaque avec violence les écoles chrétiennes, «instrument d'impérialisme»[2].

**France.** — Un congrès international de MUSIQUE SACRÉE se tiendra à Paris du 1er au 8 juillet 1957 [3]. Une section est prévue pour « le chant sacré des Églises d'Orient : Tradition et renouvellement ».

Le *World Council of Churches Information* du 13 juin est consacré à l'Institut de théologie orthodoxe SAINT-SERGE de

1. Cfr Id., p. 123, quelques pages du P. H. AYROUT sur la condition de l'Église Catholique en Égypte. Sur 22 millions d'habitants on compte 3 millions de chrétiens. Ce sont des coptes orthodoxes, sauf un demi-million dont 100.000 grecs orthodoxes, 200.000 protestants de différentes dénominations et 200.000 catholiques. Ces catholiques sont répartis en sept rites différents. Le problème majeur qui s'impose aux catholiques dans l'Égypte renouvelée est, selon le P. Ayrout, un problème de relations. Parmi les relations il mentionne celles avec les autres chrétiens : les coptes orthodoxes très nombreux et les protestants : « On ne les connaît pas assez, et quand on n'est pas à leur égard bourré de préjugés, on les ignore et l'on reste ainsi juxtaposé sans se coordonner, alors qu'il y aurait tant de sujets de ressemblances, d'échange et d'action commune. L'Église nationale (copte) d'Égypte est particulièrement sensible aux égards et à la sympathie et nous n'aurons rien à gagner de son affaiblissement » (p. 126).

2. Les 11 écoles de la mission américaine presbytérienne se conformeront à la loi (cfr *SŒPI*, 27 juillet). Par contre, il est d'ores et déjà certain que deux des plus anciennes écoles britanniques d'Égypte, la *Scottish School for Girls* et la *Saint Andrew's for Boys*, fondées toutes deux à Alexandrie en 1859, ne rouvriront pas leurs portes en octobre. Quant aux écoles catholiques françaises et italiennes, on ne connaît pas encore leur décision sur leur attitude devant ces menaces.

3. Secrétariat, 97, rue du Mont-Cenis, Paris, 18e.

Paris. On y apprend que durant l'année académique 1955-56 l'Institut a accueilli 37 étudiants, dont 13 d'origine russe, 13 grecs, 7 Serbes, 1 Bulgare, 2 Américains et un Allemand. Bien qu'il soit russe d'origine et de tradition, l'Institut est actuellement fréquenté par des orthodoxes de diverse provenance et ses lauréats occupent des postes dans presque tous les continents. Il est devenu aussi un centre important de conférences œcuméniques, où des théologiens de différentes confessions se rencontrent. C'est dans une ambiance de grande beauté liturgique que les étudiants ont l'occasion de s'exercer à la piété, fondement de leurs études.

Dans un article du *Vestnik* des Étudiants russes (Paris), nº 2, 1956, sur la pratique eucharistique dans l'ancien christianisme et dans l'Orthodoxie contemporaine, M. LOT-BORODINE s'arrête sur le « phénomène affligeant » de la célébration de l'Eucharistie à laquelle ne sont plus guère présents que des « assistants », et non des « participants ».

Déjà les grands prédicateurs du IVe siècle, comme S. Jean Chrysostome, ont lutté contre cette perte du sens eucharistique chez leurs fidèles. S. Basile parlait de la nécessité de communier au moins quatre fois par semaine, sans compter les fêtes. L'A. ne peut pas approuver l'évolution historique qui, dans la tradition byzantine, a fait de la confession un acte pratiquement obligatoire avant la communion ; non seulement la communion, mais la confession même, en souffre, devenant ainsi facilement une formalité. L'article conclut par le souhait qu'un libre accès au mystère de l'Eucharistie, fait dans un esprit de respectueuse confiance, soit de nouveau rendu possible dans l'Église orthodoxe, et ce, pour l'édification mutuelle dans la charité fraternelle. De cette manière, on ne chantera pas en vain, après que le prêtre est apparu avec les saints dons, l'hymne « Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste » (pp. 8-15).

**Grèce.** — Le nouvel archevêque d'Athènes, Mgr DOROTHÉE, a dit dans une allocution adressée aux prêtres de l'archidiocèse, que dorénavant il renoncerait à tous les revenus personnels qui lui viennent des dispenses matrimoniales, en faveur de la construction d'une maison de repos pour les ecclésiastiques et

leurs familles, geste qui a été apprécié dans toute la presse. Il a promis d'améliorer la situation financière du clergé paroissial toujours restée déficiente. Il ira visiter personnellement toutes les paroisses de son éparchie pour s'enquérir de leur état (propreté, bon ordre, régularité des offices, sonnerie des cloches, présence ponctuelle du personnel d'église etc.). Il veillera aussi sur les études du clergé, et s'engage à réprouver les mœurs relâchées. Défense est faite de porter désormais un *esorason* de couleur, et de se munir de bâtons, dont seuls les vieillards peuvent user. Il demande d'éviter les cafés et les lieux trop profanes, ainsi que de fumer en public. Les prêtres ayant un grade universitaire auront le droit de porter un *epanokamylavchion* [1]. L'archevêque a souligné spécialement l'importance de la prédication pendant les offices, et oblige les prêtres instruits à le faire régulièrement [2].

Dans une circulaire du 26 mai, le Saint-Synode rappelle les prescriptions sur les insignes des évêques et défend de porter l'aigle bicéphale au lieu de l'*encolpion* [3].

Sous la présidence de l'archevêque, le Saint-Synode se rassemble le lundi et le mercredi pour les affaires courantes, et le vendredi pour les questions plus générales. Une commission a été déjà formée pour veiller à l'uniformité des cérémonies, et une autre pour régler tout ce qui concerne les hétérodoxes [4].

Le Saint-Synode a publié un décret défendant l'ordination de prêtres non mariés sans son approbation. Tout clerc non marié doit nécessairement se rattacher à un monastère [5].

Du 13 au 16 mai, s'est tenu à Athènes le Ier CONGRÈS POUR LA CULTURE GRÉCO-CHRÉTIENNE, convoqué par des savants sous le patronage de l'archevêque d'Athènes. Le sujet mis à l'étude était la pénétration de l'Église dans tous les domaines de la vie sociale. Les résolutions prises soulignent la nécessité d'imprégner l'éducation de la jeunesse d'un esprit vraiment chrétien, d'in-

1. Cela signifie-t-il que désormais ce signe spécifiquement monastique sera aussi accordé à des prêtres mariés ?

2. Cfr *Enoria*, 1er mai.

3. Cfr *E*, 1er juin

4. Cfr *E*, 15 juin.

5. Cfr *E*, 15 juillet.

troduire dans l'enseignement secondaire l'étude des Pères de l'Église et de l'hymnographie byzantine, et de veiller à la bonne exécution de la musique religieuse ancienne, de l'architecture et de l'iconographie traditionnelle. On a exprimé le souhait de voir ces congrès se répéter [1].

**Jérusalem.** — Le PATRIARCAT GREC ORTHODOXE attend encore un nouveau chef. Dans un mémoire présenté au gouvernement de Jordanie, la communauté orthodoxe arabe a exprimé en quelques points précis ses revendications :

1. Création d'un conseil mixte sur de nouvelles bases (on demande que deux tiers des membres soient arabes) ; 2. Précisions en vue d'une répartition plus équitable des charges, le conseil mixte disposant d'un tiers des revenus du patriarcat ; 3. Inventaire et enregistrement des biens du patriarcat, dont la gérance ne se fera point sans intervention du conseil mixte ; 4. Participation des membres laïques du conseil mixte à l'élection du patriarche ; 5. Nouveau règlement pour la communauté du Saint-Sépulcre, afin d'empêcher que tout sujet étranger n'y soit admis avant un séjour suffisant dans le pays pour en avoir pu prendre la naturalisation, et y avoir appris à parler et à écrire l'arabe ; 6. Ouverture d'une école théologique pour une meilleure formation du clergé patriarcal ; 7. Réorganisation des tribunaux ecclésiastiques.

Rien d'officiel n'a été publié encore, mais une grande activité a été déployée de part et d'autre. Les modérés parmi les orthodoxes arabes croient qu'il faut tout d'abord élire un patriarche qui aura à réaliser ensuite les différents points, mais non sans certaines garanties nécessaires pour que les promesses ne restent pas vaines, comme ce fut le cas dans le passé [2].

**Syrie.** — Dans *Proche-Orient Chrétien* d'avril-juin 1956, le P. Joseph HAJJAR donne un long aperçu sur le congrès général du patriarcat orthodoxe d'Antioche qui a eu lieu en novembre 1955 (pp. 128-143).

1. Cfr *E*, 1er juin ; *Zoï*, 7 juin. *Le Messager d'Athènes*, 20 mai ; *VUC*, juillet-août.
2. Cfr *POC*, avril-juin, pp. 153-158.

Ce congrès marquerait un tournant dans l'histoire de ce patriarcat. Il témoigne en effet d'un effort commun entre hiérarques et laïcs pour fixer une législation jusqu'alors trop flottante ou inexistante, et pour mettre ainsi fin à un malaise général. La polémique a été longue et fructueuse, dans laquelle l'organe du Mouvement de la Jeunesse orthodoxe (M. J. O.) *Al-Nour* a joué un rôle important. Celui-ci, à l'encontre du courant laïcisant et démocratique, prêché surtout par la revue *Al Harakah* (qui lui a reproché ses relations « équivoques » avec des mouvements d'œcuménisme), s'est appliqué à défendre la structure cléricale ou hiérarchique dans le gouvernement de l'éparchie. Il s'oppose à deux abus extrêmes : l'excessive centralisation patriarcale et la création d'un nouvel organe laïque pour contrôler l'activité hiérarchique. Cet affrontement n'est pas resté sans effet sur les principales décisions du congrès.

## Relations interorthodoxes.

Du 1er juin au 13 juillet Mgr Élie, métropolite de Beyrouth, séjourna à Moscou. Après cette visite, il passa quelques jours à Constantinople [1]. Il semble que le *metochion* antiochien à Moscou, sous la direction du vicaire patriarcal d'Antioche, Mgr Basile Samaha, soit devenu un centre d'apostolat très apprécié des fidèles de la capitale de l'URSS. Le vicaire de Moscou est à même de venir en aide à l'éparchie patriarcale de la métropole syrienne : subsides pour le clergé des campagnes, envoi de vases sacrés, d'ornements sacerdotaux et de livres liturgiques de toutes sortes. Il se proposerait mêmes d'imprimer incessamment la série des Ménées en arabe et de les distribuer aux églises [2].

Une ville du Liban, Chasimia, a reçu du patriarcat de Moscou une cloche haute de trois mètres, et pesant 3.500 kg, pour la nouvelle église des SS. Pierre et Paul [3].

Mgr Niphon, métropolite de Zakhle au Liban, est arrivé à la mi-juillet à Moscou, venant de Chine, où il avait visité le pays à l'invitation du Comité chinois pour la paix. Radio-Moscou a annoncé qu'il sera l'hôte du patriarche Alexis [4].

1. Cfr *AA*, 5 juillet.
2. Cfr *POC*, avril-juin, p. 185.
3. Cfr *E*, 15 mai.
4. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.

L'archevêque DOROTHÉE d'Athènes a été invité par le patriarche VIKENTIJE, de l'Église orthodoxe serbe, à visiter la Yougoslavie en septembre.

Le catholicos Mar BASILIOS de l'Église jacobite dans sa fraction antipatriarcale, a annoncé au patriarche œcuménique qu'il enverrait trois étudiants en théologie à Constantinople [1].

Le Saint-Synode du Patriarcat de Moscou a été informé par le Patriarcat œcuménique de la canonisation de NICODÈME l'Hagiorite et décide d'introduire son nom dans le calendrier de l'Église russe. On a agi de même pour les saints récemment canonisés par l'Église orthodoxe roumaine [2].

## Relations interconfessionnelles.

Signalons tout d'abord les deux derniers fascicules de la revue *Istina* :

Le nº 1 de 1956 publie la conférence du P. François HOUANG de l'Oratoire, *Christianisme et universalité*, prononcée à la semaine des intellectuels catholiques français en novembre 1955. D. C. LIALINE O. S. B. fait ensuite un long exposé sur le thème d'actualité *Anglicanisme et Orthodoxie*, suivi de nombreux textes documentaires. Sous la rubrique *Problèmes d'œcuménisme*, vient ensuite un article du P. J. HAMER O. P., *Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain.*

Dans le nº 2, les PP. J. GOÏA et M.-J. LE GUILLOU font le point sur *La situation religieuse en URSS*, se référant à plusieurs témoignages récents. D. E. LANNE O. S. B. traite du *Jugement dernier dans l'art*, où sont relevés les thèmes fondamentaux relatifs à ce sujet dans la tradition iconographique de l'Orient et de l'Occident. Le P. M. F. BERROUARD O. P. traite ensuite du *Mérite dans les Évangiles synoptiques*. L'ouvrage du Prof. F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, a fourni matière à un *Débat sur l'Eucharistie* (A.-M. HENRY et M.-J. LE GUILLOU), par lequel se termine ce cahier.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Mgr

1. Cfr *AA*, 26 juin. Sur cette relation, *Chronique* 1956, p. 194.
2. Cfr *ŽMP*, Nº 3, pp. 4-5 ; Nº 5 donne sur S. Nicodème une note biographique.

Dorothée d'Athènes a convoqué une session extraordinaire du Saint-Synode pour discuter la proposition du Gouvernement grec d'entrer en relations diplomatiques avec le Saint-Siège. Aux deux sessions (18 et 19 juillet) assistèrent non seulement les métropolites synodiques, mais plusieurs autres encore qui se trouvaient alors à Athènes, soit 17 en tout. La hiérarchie grecque fit savoir « qu'elle reste dans l'observance fidèle des saintes traditions de l'Église et du peuple, rejetant toute relation diplomatique de l'État grec avec le Vatican »[1].

La nouvelle publication *Bulletin d'Orientations œcuméniques* de Beyrouth émet dans son fascicule de mai-juin quelques réflexions sur l'étude du Prof. H. S. Alivisatos, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme,* paru dans *1054-1954. L'Église et les Églises*, t. II, pp. 105-116. Le professeur d'Athènes avait exposé qu'avant le schisme de 1054 chacune des deux Églises avait suivi sa propre route sans entraves et sans qu'on ait jamais mis en doute leur unité profonde et absolue. L'évolution de la papauté serait inhérente à la nature même du monde occidental ; si légitime qu'elle soit pour l'Occident, elle ne concerne pas l'Orient, qui n'a jamais reconnu cette évolution, étant donné qu'il ne s'en est nullement occupé. « Tandis que la position du pape devenait ce qu'elle est devenue en Occident, l'Orient a évolué depuis les origines suivant une direction purement démocratique ». Le Prof. Alivisatos, se basant sur cette interprétation de l'histoire des deux chrétientés, prône une nouvelle entente par un retour à la situation d'avant la rupture, situation dans laquelle l'Occident serait libre de croire à la primauté, et l'Orient libre de ne pas se soucier de cette question. Concernant ces aperçus, le P. A. Chicri fait quelques brèves remarques ; nous nous contentons de citer la première :

« Il est certain que l'exercice de la primauté pontificale a beaucoup varié au cours des siècles. D'autre part, les historiens sont aujourd'hui, semble-t-il, d'accord sur un point. L'Orient, dans son ensemble n'a jamais considéré l'autorité particulière de l'évêque de Rome comme une autorité de droit divin. Mais n'est-ce point justement là qu'il faut chercher surtout l'origine des frictions, des

1. Cfr *E*, 1er août.

luttes et des dissentions continuelles qui ont marqué, durant dix siècles, les rapports de l'Orient et de l'Occident ? Prétendre fonder une unité ecclésiastique sur une situation analogue n'est-il point une gageure ? »

A l'occasion de la fête latine de Pâques, l'administrateur du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Sébaste, a rendu officiellement visite au patriarche latin, Mgr Alberto GORI. Lors de la Pâque orthodoxe Mgr Gori et le délégué apostolique, Mgr Silvio ODDI, sont allés, à leur tour, présenter leurs vœux au patriarcat [1].

Mgr HIMMER, évêque de Tournai, ayant autorisé qu'un service funèbre orthodoxe soit célébré dans l'église catholique de Marcinelle pour les deux victimes grecques de la catastrophe minière, Mgr JACQUES de Londres célébra lui-même un *trisagion*. L'archimandrite Émile TIMIADIS, desservant de l'église grecque d'Anvers, a déclaré à la presse avoir été très touché par l'attitude des autorités religieuses du diocèse de Tournai, et voir en leur geste un signe de bon augure.

*Anglicans*. — La presse catholique irlandaise n'a pas manqué de reproduire dans ses colonnes la réponse que vient de recevoir de la part du journal américain *Pittsburgh Catholic*, M. Winston CHURCHILL, l'ancien premier ministre britannique, qui avait eu l'imprudence d'écrire récemment dans *Life* que la foi chrétienne était arrivée d'Irlande en Angleterre « sans avoir jamais eu à aucun moment de contacts avec Rome », et que, « dans ces périodes décisives des temps anciens, la foi n'était pas associée à l'organisation universelle de la Papauté ». Le directeur du journal de Pittsburgh, le P. Vincent BRENNAN, déclare qu'il y a ici erreur, et que le peuple d'Irlande n'a jamais été séparé de l'Église universelle. S. Colomban, le missionnaire irlandais du VI[e] siècle, est cité en témoignage d'après une de ses lettres : « Aucun de nous, dit-il, n'a jamais été ni hérétique ni schismatique... La foi telle qu'elle nous a été transmise par les successeurs des Apôtres est restée inébranlable. Nous tous Irlandais,

1. Cfr *Nea Sion*, janvier-avril.

habitants, de cette partie si reculée du monde, nous ne recevons rien d'autre que ce qui est vraiment la doctrine évangélique et apostolique. Nous sommes liés à l'Église de Saint Pierre, car quoique Rome soit grande et illustre, c'est seulement à cause de ce siège qu'elle est à nos yeux grande et illustre »[1].

Dom Benedict LEY O. S. B. maître des novices de la communauté anglicane de Nashdom Abbey a publié dans *Faith and Unity* d'avril 1956, une conférence donnée au cléricat de l'Abbaye de Niederaltaich (Bavière) : *The Monastic Life and Prayer for Unity.* Notons aussi du même, dans *Faith et Unity* de juillet : *Spiritual Emulation and Work for Unity.*

Dans la revue anglicane *Theology* d'avril 1956, a été publié un article *Letter from Italy*, du P. G. ELDAROV, du Collège St-Bonaventure à Rome, sur les études théologiques et philosophiques à Rome et ailleurs en Italie.

*Protestants.* — *Verbum Caro* nº 37 contient un article de Roger SCHUTZ, prieur de la communauté de Taizé, intitulé *Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains.*

Comment les chrétiens séparés vont-ils se rejoindre, au nom de quel principe synthétique ou de quelle théologie œcuménique ? Nous ne le savons pas. Mais il faut noter les progrès et l'ouverture acquise de la réflexion théologique. Et « nous allons nous réjouir de ces espérances sans arrière-pensée, sans rien cacher, sans crainte des dangers catholiques romains dont on parle souvent avec effroi parmi les protestants ».

Viennent d'abord quelques raisons humaines de désespérer dans le travail œcuménique avec les catholiques romains : l'A. constate un certain durcissement dans le mouvement œcuménique chez les catholiques et il l'attribue plus spécialement au développement de la piété mariale. Une autre raison alléguée concerne la position politique du Saint-Siège, point sur lequel les milieux protestants dans le monde entier demeurent sensibilisés . « On reproche de plus en plus du côté protestant à l'Église de Rome d'être moins stricte quant à la pureté doctrinale que par rapport aux opinions politiques... On ferait confiance à celui qui professe une politique

1. Cfr *CIP*, 23 juin.

orthodoxe et on se préoccuperait peu, une fois ces assurances données, des opinions théologiques professées ». — Après ces brèves constatations, dont la dernière étonnera d'autant plus que l'A. venait de mentionner l'encyclique *Humani Generis*, sont abordées les « raisons d'espérer, sujets nombreux d'une grande joie, sans illusion, mais sans réticence ».

Le premier bénéfice signalé est « l'information mutuelle qui a dissipé de nombreux préjugés ». Les oppositions superficielles, dues à des facteurs non-théologiques, historiques, sociaux etc., ont été réduites. « Amenés à regarder en face les véritables causes profondes de nos divisions, nous sommes conduits à certaines impasses dont nous ne pourrons sortir que par un miracle du Saint-Esprit, opérant la conversion de notre esprit en vue de l'unité visible du Christ ».

L'A. souligne ensuite, avec des exemples à l'appui, l'importance du dialogue œcuménique qui empêche certaines orientations théologiques de se développer indépendamment de l'ensemble de la vérité chrétienne.

Enfin, il y a le bienfait de l'émulation. « Qui niera que l'essor des études et des traductions bibliques dans l'Église romaine ne soit dû à l'émulation créée par le protestantisme ? » D'autre part, les protestants ont appris par exemple la nature de la vie liturgique et sacramentelle. Et l'A. de souligner : « Dans cet échange heureux, nous constatons que l'*Église de la liturgie retrouve la vie de la liturgie dans l'étude de la Bible, et que l'Église de la Bible retrouve le goût de la Bible dans la vie liturgique* ».

La grâce des rencontres entre chrétiens séparés convertit les plus intégristes à une ouverture nouvelle. Mais tout cela ne suffira sans l'*esprit de sacrifice*. L'A. estime que « cette exhortation est difficilement recevable pour une Église qui croit aussi explicitement à son infaillibilité que l'Église romaine », bien qu'il ait soin d'ajouter tout de suite : « nous respectons cette foi ». Toute la dernière partie sur « l'appel au sacrifice » que seuls les réformés « en tant que réformés » seraient capables d'entendre, est moins satisfaisante, à cause d'une notion équivoque de l'infaillibilité et du sacrifice. Mais citons encore cette phrase de la conclusion : « La Réforme, qui aurait dû se faire à l'intérieur de l'Église catholique, peut l'atteindre par la charité sans la ruiner, mais pour la recentrer sur les trésors essentiels qu'elle possède toujours ».

Le bulletin d'information du Conseil œcuménique du 1er août est entièrement consacré à l'*Histoire de la Communauté*

*de Taizé.* Il est accompagné de photos in-8, reproduisant quelques aspects du travail de la vie du monastère, et présente son sujet comme « le premier d'une série d'articles sur les nouveaux aspects de la vie de l'Église ». Nous nous réjouissons de l'éloge accordé dans ce bulletin à la jeune communauté des Frères de Taizé, et nous rappelons que depuis janvier de cette année la Revue *Verbum Caro*, qui continue cependant à paraître sous la direction du professeur J. L. LEUBA, de Neuchâtel, est publiée sous les auspices de la Communauté de Taizé. « Nous considérons cette revue, nous dit une circulaire, comme permettant entre autres aux communautés (de Taizé et de Granchamp) d'exprimer leur pensée... *Verbum Caro* est également un moyen de culture spirituelle et théologique pour les pasteurs et les fidèles de l'Église, une revue œcuménique » [1].

Le thème de la TOLÉRANCE fut au centre des délibérations du synode général de l'Église luthérienne unie d'Allemagne (VELDK) en juin dernier [2]. Les rapports des évêques luthériens D. HALFMANN et H. DIETZFELBINGER [3], ont attiré de grands auditoires. Il va sans dire que référence était faite constamment à l'Église catholique, mais avec un effort louable pour comprendre et rester « tolérant », malgré les divergences fondamentales en matière de foi, qui ont paru de nouveau avec netteté.

Un ÉCHANGE DE LETTRES a eu lieu entre l'évêque luthérien de Berlin Otto DIBELIUS et le cardinal FRINGS, archevêque de Cologne, au sujet de la fermeture du séminaire protestant de Madrid et de la confiscation de Bibles, mesures gouvernementales qui ont eu un grand retentissement dans la presse de tous les pays [4].

A la suite de sa dernière conférence tenue à Einsiedeln, l'épiscopat catholique suisse a publié un COMMUNIQUÉ dans lequel est

1. Pour les conditions d'abonnement, s'adresser à la Communauté de Taizé, par Cormatin, Saône et Loire, France.

2. Sur les travaux du Synode cfr *ELK*, 1er juillet, *HK*, juillet, pp. 480 et ss.

3. Le rapport de celui-ci est publié dans *ELK*, 15 juillet.

4. Différents échos dans *DC*, 8 juillet, col. 866-72. La réponse du cardinal Frings dans *SŒPI*, 13 juillet.

exprimée en premier lieu l'inquiétude au sujet de « l'aggravation des rapports entre les diverses confessions religieuses suisses ». Après avoir précisé l'attitude de bienveillance et de tolérance que doivent adopter les catholiques envers ceux qui appartiennent à d'autres confessions, l'Épiscopat a repoussé vigoureusement le reproche, fait aux catholiques, d'intolérance et d'autoritarisme condamnable. Il demande aux non catholiques d'être toujours objectifs dans leur appréciations et de collaborer au maintien de la paix confessionnelle. Et les évêques de poursuivre :

« Cette paix confessionnelle n'est pas la conservation anxieuse d'un état de fait ; elle n'est pas non plus la fuite devant les discussions. Mais elle consiste dans le respect des convictions religieuses sincères des autres, comme aussi en des prises de contact animées d'objectivité, de loyauté et de bienveillance. Les catholiques suisses se feront un devoir de prier pour leurs frères séparés d'autres confessions, de les recommander à la grâce et à la bienveillance du Christ, notre Sauveur commun. Leurs évêques les invitent à œuvrer de façon constructive pour le bien religieux et moral de tous » [1].

Le 16 juin, le P. BOUILLARD S. J. a défendu à la Sorbonne une thèse sur quelques thèmes fondamentaux de la *Dogmatique* du Prof. Karl BARTH, sous le titre *Parole de Dieu et existence humaine* [2].

Signalons dans la *Nouvelle Revue théologique*, de mai 1956, R. MARLEI S. J., *Bultmann et l'Ancien Testament*, pp. 374-486, et dans *The Student World* (Genève) nº 3, 1956, Ramon SUGRANYE DE FRANCH, *Laymen in the Church and in the World. A Catholic View.*
Dans *Christianisme Social*, juillet 1956, J. A. HAES, *Rome et la Réformation aux Pays-Bas*, pp. 518-22.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans.* — Le Conseil pour les relations étrangères de l'Église anglicane a publié un RAPPORT officiel sur la conférence qui a eu lieu à Moscou en

1. Cfr *DC*, 19 août, col. 1079.
2. Un compte-rendu de cette séance peu banale, à laquelle Barth lui-même assistait en simple « observateur », a paru dans *Foi et Vie*, juillet-août, pp. 334-39.

juillet, entre les membres de la délégation anglicane et les représentants de l'Église orthodoxe russe [1]. Les études présentées à la Conférence avaient pour thème : l'histoire des relations entre l'Église orthodoxe russe et l'Église anglicane ; la nature de l'Église ; le rôle des laïcs dans l'Église ; les *Credo* ; la clause du *Filioque* et sa formation [2] ; le dogme et l'opinion théologique ; les sacrements ; les pratiques orthodoxes et les rites anglicans. Les discussions ont fait ressortir l'accord sur nombre de points importants, mais elles ont également mis en lumière les divergences dues au degré d'importance donné à certains points de doctrine et de pratique ecclésiastique, où les Anglais, avec leur insistance sur le critère scripturaire, avaient de la peine à suivre l'attachement des Russes à la tradition. Quoique, selon l'archevêque d'York, il reste encore du chemin à parcourir avant de pouvoir songer à s'unir [3], les membres de la conférence se sont séparés convaincus de ce que leur rencontre avait été d'une réelle valeur et avait augmenté la compréhension réciproque des points de vue.

Les 8 et 9 mai, des représentants de l'Église anglicane, à savoir l'évêque THOMAS de Gibraltar et le Canon H. WADDAMS, secrétaire de la Commission des affaires étrangères de l'Église d'Angleterre, ont séjourné à Constantinople, où ils eurent deux entretiens (le 8 au patriarcat et le 9 à l'école théologique de Chalki), avec la commission pour les synodes panorthodoxes et les rencontres œcuméniques. Ces discussions, qui se déroulèrent sous la présidence de Mgr MAXIMOS, métropolite de Sardes, eurent comme objet les relations entre les deux Églises [4].

*Protestants.* — Trois professeurs des académies de théologie de l'Église orthodoxe russe à Moscou et Léningrad ont

1. Cfr *SŒPI*, 17 août. A l'exception de la session d'ouverture, qui a été présidée par le métropolite NICOLAS, les séances se sont déroulées sous la présidence alternée du Dr. Michael RAMSEY, archevêque d'York, et de l'évêque MICHAEL de Smolensk.

2. Signalons ici dans *V* N° 24, 1955, l'étude de l'archiprêtre Vladimir RODZJANKO, *Comment résoudre le problème du Filioque* ? (en russe, pp. 259-291).

3. Cfr *CT*, 2 août.

4. Cfr *AA*, 30 mai.

donné une série de conférences à la faculté de théologie protestante de BONN, au collège de formation pastorale à Wuppertal, et à l'école de théologie de Bethel. Ces trois professeurs étaient MM. L. PARIISKIJ, K. A. SBOROVSKIJ et W. D. SARICEV ; ce sont les premiers conférenciers d'URSS qui soient venus en Allemagne occidentale dans le cadre du plan d'échange œcuménique déterminé à Moscou en 1955. Voici les sujets de ces conférences : *La théologie de saint Basile-le-Grand ; La théologie orthodoxe ; L'histoire de l'Église orthodoxe russe ; Les relations entre l'Église et l'État en URSS.*

A SCHLESWIG-HOLSTEIN, cette année encore, du 12 au 15 juin, a eu lieu une rencontre œcuménique entre luthériens et orthodoxes, sous la direction compétente du pasteur Fr. HEYER. Comme les autres années, quelques catholiques y furent également conviés. Quant aux discussions elles étaient concentrées sur le thème *Écriture Sainte et Tradition* [1].

A l'Institut finlandais de JÄRVENPÄÄ, s'est tenue en juillet la 3e conférence d'orthodoxes et de luthériens. Au nombre des participants, se trouvait le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarche œcuménique auprès du Conseil œcuménique à Genève [2].

Signalons dans *Kerygma und Dogma* de janvier 1956, l'article de L. ZANDER, *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben* (pp. 29-53), et dans *The Student World*, nº 3, de 1956, celui de Nicolas ZERNOV, *The Place of the Laity in the Eastern Orthodox Church* (pp. 259-264).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les évêques de l'Église épiscopalienne d'Écosse ont publié une déclaration concernant l'Église de l'Inde du Sud. Leurs résolutions correspondent à celles prises en juillet 1955 par les deux Convocations de l'Église d'Angleterre [3].

Le 23 mai, à ÉDIMBOURG, l'archevêque de Cantorbéry a parlé avec optimisme des conversations qui ont eu lieu entre l'Église presbytérienne d'Écosse et l'Église d'Angleterre. D'autre part,

1. Un compte-rendu détaillé dans *VUC*, juin.
2. Cfr *SŒPI*, 10 août.
3. Cfr le texte dans *Faith and Unity*, juillet, pp. 18-19.

le synode annuel de l'Église presbytérienne libre d'Écosse a publié une résolution par laquelle on s'oppose à ce mouvement d'union, dans la ferme conviction que « l'actuelle Église nationale épiscopalienne d'Angleterre est la branche la plus corrompue des Églises protestantes réformées d'Europe » [1].

Le 30 juin, l'archevêque d'York a prêché devant une assemblée de MÉTHODISTES dans la cathédrale de Durham, abordant la question de la réintégration des disciples de John Wesley dans l'Église d'Angleterre par l'acceptation du ministère épiscopal [2].

Au DANEMARK, un décret royal autorise le clergé de l'Église luthérienne danoise à donner la communion aux membres de l'Église anglicane. Ce nouveau règlement est le résultat de négociations poursuivies entre les plus hautes autorités des Églises intéressées. L'évêque F. FUGLSANG-DAMSGAARD de Copenhague y voit un événement historique d'une portée immense. Il ne signifie pas que les deux Églises aient abandonné leurs doctrines respectives sur la Sainte Cène, mais, selon l'évêque, la rencontre de frères chrétiens de différentes provenances à la même Table de Communion est la base la plus solide d'une discussion vraiment féconde sur les conceptions divergentes du sacrement de communion. Interrogé à ce sujet, l'évêque s'est félicité de ce que l'introduction du ministère pastoral féminin dans l'Église danoise n'ait pas constitué d'obstacle au rapprochement et à l'intercommunion entre les deux Églises [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le 30 mai 1956, le synode de l'Église luthérienne évangélique des PAYS-BAS a décidé d'accepter un ACCORD avec l'Église réformée hollandaise sur la Sainte Cène, et de poursuivre la conversation avec cette Église. Il a accepté à l'unanimité le consensus établi par une commission mixte. Des modifications dans l'ordre ecclésiastique en vue de l'intercommunion sont à l'étude [4].

1. Cfr *CT*, 1er juin, p. 20.
2. Cfr Id., 6 juillet, p. 12.
3. Cfr *SŒPI*, 15 juin ; 13 juillet.
4. Cfr texte du consensus dans *Gemeenschap der Kerken* (Utrecht), juillet-août. *ELK*, août, pp. 332-33, intitule son commentaire de ce document *Consensus der Resignation*, en lui reprochant un manque de netteté doctrinale.

Aux PAYS-BAS encore, à Lelystad, centre nouveau de défrichement de l'ancien Yselmeer (Zuydersee), a été construite une église qui comporte deux parties, l'une à l'usage des protestants et l'autre des catholiques. Autre fait, signalé comme extraordinaire pour la Hollande : la population protestante assiste dans cette église au même culte dominical sans distinction de dénominations confessionnelles.

Les Églises MÉTHODISTE, congrégationnaliste et presbytérienne du territoire septentrional d'Australie ont fusionné en une seule ÉGLISE UNIE DE L'AUSTRALIE DU NORD [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

*The Ecumenical Review* n° 4, 1956 (juillet) est consacré au Xe ANNIVERSAIRE de la fondation de la Commission des Églises pour les affaires internationales (CEAI), organe commun du Conseil œcuménique (COE) et du Conseil international des Missions (CIM). Une quarantaine de brèves contributions attirent l'attention sur l'ampleur du champ d'action de la CEAI. Y ont collaboré, entre autres, le prof. ALIVISATOS d'Athènes, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS, M. John FORSTER DULLES, le Dr. Charles MALIK et le Prof. Arnold TOYNBEE.

A HERRENALB (Allemagne) se sont tenues, du 15 au 25 juillet, des réunions de comités du COE, dont une a marqué le Xe anniversaire. M. VISSER 'T HOOFT a relevé l'importance des discussions en cours, en vue de l'intégration du CIM et du COE. Le comité mixte de ces deux conseils a étudié le mode de cette intégration, que la majorité des deux parties désire voir réalisée dans un avenir prévisible. Pour le moment, les deux organismes ont quelques collaborateurs communs et des relations d'association les unissent, mais en gardant chacun son siège central et son programme propre.

*SŒPI* du 10 août relate les principaux événements qui ont marqué la session du COMITÉ CENTRAL du COE qui s'est réuni à GALYATETÖ en Hongrie, du 28 juillet au 5 août. On y trouve le contenu des décisions prises par ce comité et le texte complet de certaines déclarations importantes.

1. Cfr *SŒPI*, 25 mai.

Le Dr. Visser 't Hooft, dans son rapport à la session d'ouverture, a souligné le développement croissant du Conseil œcuménique, qui rassemble aujourd'hui 162 Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes dans 47 nations.

Bien que le COE soit autre chose qu'un « salon où l'on cause », a dit le secrétaire général, « il faudra encore consacrer plus de temps à l'étude des problèmes théologiques posés par la vie du Conseil œcuménique ». A l'encontre de ceux qui disent que le COE fait trop de théologie, sa réelle faiblessse serait plutôt de ne pas en faire assez.

Rappelons les deux thèmes principaux de la réunion : 1. *Prosélytisme et liberté religieuse ;* 2. *Les Églises et l'édification d'une société internationale consciente de ses responsabilités.*

Le rapport du Comité exécutif a mentionné la RÉPONSE à la lettre adressée l'été dernier au nom du Comité central, au Patriarcat de Moscou. L'Église orthodoxe de Russie s'est déclarée prête à examiner l'éventualité d'une rencontre entre délégations de part et d'autre. Des conversations ont eu lieu à l'occasion des récentes visites de personnalités ecclésiastiques en URSS et aux États-Unis. Il a été proposé que les délégations se rencontrent l'hiver prochain, probablement à Paris en janvier 1957. « L'Église orthodoxe russe est disposée à reviser sa position à l'égard du Conseil œcuménique », et « son point de vue sur la paix est maintenant conforme à celui du Conseil œcuménique ». Ce sont là deux citations extraites du rapport rédigé après les entretiens que le Dr. F. K. FRY, président du Comité central, a poursuivi à Moscou avec le métropolite NICOLAS.

L'Église de Russie est en train de consulter les autres Églises orthodoxes qui assistaient à la conférence de Moscou en 1947, en vue d'une revision de la décision de 1948, inspirée par le *non possumus* de 1947. Le métropolite JACQUES de Philadelphie, représentant du Patriarcat de Constantinople au COE, a demandé qu'un délégué des Églises orthodoxes déjà membres du Conseil œcuménique participe aux conversations prochaines de Paris.

La session de Galyatetö a formulé encore, en conclusion de ses travaux, des déclarations et des résolutions sur l'intégration du COE et du CIM, sur les affaires internationales, sur la question du séminaire évangélique de Madrid, sur les relations avec les

Églises de la république populaire de Chine (après un rapport de l'évêque K. H. TING, évêque anglican de Chine).

Le 14 juin, le R. P. Edward DUFF S. J., de Boston, a soutenu à l'université de Genève une thèse sur *La pensée sociale du Conseil œcuménique des Églises*, devant un jury composé de trois membres, dont le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du COE. L'étude paraîtra prochainement en un volume de 300 p. Les archives du Conseil œcuménique avaient été mises sans aucune restriction à la disposition de l'auteur [1].

*Verbum Caro*, nº 37, publie une allocution de prof. H. H. WOLF, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, prononcée à l'ouverture du 4e semestre (1955-56) de ce centre universitaire d'Études, sous le titre *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ?*

La théologie œcuménique ne doit pas être une discipline théologique à côté des autres. Trop facilement on arriverait à abandonner à quelques spécialistes ce qui doit intéresser tous. Chacune des disciplines théologiques doit s'occuper de théologie œcuménique, avoir une dimension ou une perspective œcuménique. Les chaires spéciales de théologie œcuménique devraient prendre alors l'aspect d'une conscience pour tous les autres domaines de la recherche théologique, en rappelant le climat dans lequel le travail des théologiens doit s'accomplir.

Le Dr. Hanfried KRÜGER a été nommé aux fonctions de chef du centre œcuménique de Francfort, en remplacement de feu le pasteur Menn. Le Dr. Krüger restera en charge au secrétariat pour les questions œcuméniques du bureau des affaires étrangères en Allemagne, et deviendra rédacteur en chef de l'*Œkumenische Rundschau.*

Le Conseil œcuménique hollandais a célébré son Xe ANNIVERSAIRE en organisant une conférence en collaboration avec la faculté de théologie d'Utrecht. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft prononça un discours en prenant comme thème : *Le Mouvement œcuménique active-t-il la vie des Églises ?*

30 août 1956.

1. Id., 22 juin.

# Notes et Documents.

## Propos sur la « Collégialité ».

1. *Sobornost'*.

Les Russes ont dans leur vocabulaire théologique un terme souvent employé pour désigner la part active de l'assemblée chrétienne aux actions ecclésiologiques : « *Sobornost'* », terme qu'on déclare volontiers intraduisible. Quoiqu'il soit une trouvaille de l'esprit slave et ne soit point traduit du grec (la traduction slave du mot *καθολική* du symbole de Nicée est « *sobornaja* »), il s'apparenterait à l'expression *συνάγω, σύναξις*, et répondrait à cette catégorie de personnes et de choses auxquelles le mot « synaxe » s'appliquait généralement dans l'ancienne Église : *σύναξις τῶν ἀποστόλων, σύναξις τῶν ἐπισκόπων*. Certains Grecs ont cru pouvoir l'exprimer en disant *συνοδικότης*, comme on avait essayé de le traduire en français par « conciliarité », ou « esprit de conciliarité » (Cfr Jugie, *Où se trouve le catholicisme intégral ?*, Paris, 1947, p. 214), parce que *Sobor* signifie en russe « Concile ». On a cherché en vain l'expression voulue, et beaucoup ont préféré la laisser dans son slavisme *Sobornost'*, et l'introduire ainsi dans nos langues occidentales. Notre théologie n'était-elle donc pas apte à recevoir cette notion, qui exprime pourtant une chose bien ancienne ? C'est un fait, hélas ! que nos catégories modernes de pensée sont assez peu ouvertes, dans la doctrine sacramentaire surtout, aux notions de participation profonde de la communauté chrétienne à l'action hiérarchique, et il a fallu tout le travail de ces dernières années autour de la théologie du laïcat pour nous les rapprendre. « A coup sûr, a écrit le P. Congar au sujet du mot *Sobornost'*, nous préférerions pour notre part ne pas le traduire, plutôt que de parler de « conciliarité »,... Cette traduction... nous paraît assez mauvaise, car elle détermine et rétrécit la notion dans un sens excessivement particulier et dogmatique. Mais on peut trouver autre chose : *Sobor* vient du verbe *sobirat'* ou *sobrat'* (perfectif) qui signifie cueillir, recueillir, colliger : bref, très exactement ce que la tradition canonique et théologique occidentale a mis sous les mots *colligere, collegium*. Il ne faut pas hésiter à traduire *Sobornost'* par « collégialité », ou principe « collégial » (*Théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 391).

Nous devons être très reconnaissants au P. Congar d'avoir trouvé

l'expression adéquate. On n'a pas manqué de l'en féliciter (Cfr D. C. L. dans *Irénikon*, 1956, nº 1, p. 101). Il nous paraît que, grâce à cette récupération de vocabulaire, quelque chose a été changé dans la théologie, et qu'un nouveau pont, pour revaloriser des idées communes entre l'Orient et l'Occident, a été jeté. Mais il faut laisser aux penseurs le temps de ruminer l'expression et de lui donner forme. Beaucoup d'autres notions pourront en profiter et plusieurs questions en seront sans doute renouvelées. Elle doit réintégrer organiquement les perspectives des dogmaticiens, et ceci ne se fait pas en un jour.

2. *Concélébration.*

Une étude très remarquée, parue il y a un an dans la *Münchener theologische Zeitschrift* (1955, nº 2) et dans les *Questions liturgiques et paroissiales* (1955, nº 2), due à la plume du R.P. K. RAHNER S. J., intitulée « *Dogmatique de la concélébration* », nous a révélé, pris sur le vif, l'incroyable labeur auquel un théologien de qualité a dû se livrer pour mettre au point, et l'accorder avec le langage scolaire, une notion essentiellement communautaire, celle de la concélébration eucharistique. On a beaucoup écrit sur la concélébration au cours de ces dernières années, et on a souhaité la voir introduire dans nos églises d'une manière plus simple et moins occasionnelle que dans les ordinations sacerdotales et les consécrations d'évêques. L'exemple de l'Orient, croyait-on, pouvait nous être d'un certain secours. En fait cependant, la « concélébration » — telle que beaucoup se l'imaginent, du moins, — n'est pas une notion empruntée à la théologie orientale. Elle n'existe au fond que depuis peu de temps, dans notre Église et chez les orientaux unis à Rome. La vieille tradition de l'Orient ne connaît pas cette conception rigide d'une pluralité simultanée d'actions sacrificielles faites ensemble sur les mêmes offrandes par plusieurs prêtres, lesquels entendent bien, par cet acte commun, dire cependant chacun « leur messe » avec tous les mêmes effets spirituels et juridiques que s'ils célébraient séparément. La question d'une concélébration eucharistique sacrificielle, communautaire et personnelle, ne s'est posée que lorsque cette cérémonie a dû être justifiée devant la théologie moderne latine, soit à l'occasion des ordinations, soit à l'occasion des célébrations en commun de liturgies de prêtres orientaux unis à Rome. Celui qui interroge les théologiens grecs ou russes sur la valeur personnelle de chaque action

des prêtres concélébrants en leurs cérémonies, n'obtient jamais la même réponse. Les uns disent que chacun célèbre une messe ; selon les autres un seul le fait. Diversité d'opinions qui les laisse du reste assez indifférents ; d'où l'on peut conclure légitimement que la question ne se pose pas pour eux, comme elle ne se posait pas non plus dans l'ancienne Église qui pratiquait pourtant ce rite, mais d'une manière collégiale, et d'où les préoccupations individualistes étaient absentes ou à peu près. La question ne se pose pas, parce que l'application des mérites ne se pose pas, au moins de la même manière que chez nous, parce que la question de l'enrichissement spirituel personnel par la célébration fréquente et quotidienne ne se pose pas, parce que la question du *stipendium* ne se pose pas.

C'est cet ensemble de problèmes que le P. Rahner, dans l'article cité, a cherché laborieusement à résoudre. Il importe de déterminer un type de concélébration « qui n'obscurcit pas l'unité du presbytérium et l'unité du sacrifice lui-même, que la concélébration doit manifester » (*QLP*, *l. c.* p. 127), comme l'est un peu, en somme la concélébration des néomystes avec leur évêque.

« Le collège formé par le célébrant et les concélébrants est en effet, dit le P. Rahner, à prendre comme un sujet moralement un, lequel, malgré leur pluralité physique (du célébrant et des concélébrants) et celle des formules consécratoires, pose un acte sacrificiel et une consécration numériquement *uns* » (p. 127)... « La concélébration sacramentelle doit être définie bien plus comme participation liturgique d'un prêtre au sacrifice d'un autre, de manière à ce qu'il s'agisse d'un sacrifice numériquement un de celui qui offre et de celui qui concélèbre, et que le concélébrant y agisse comme prêtre » (p. 121). « (La concélébration hiérarchisée) est attestée dans la tradition de l'Église latine et de l'Église orientale. Elle consiste en ce que chacun, au sacrifice unique, s'acquitte de la fonction qui lui revient d'après son rang d'ordination, et prend ainsi part active à son accomplissement. Si ce rang est celui du prêtre, et que ce prêtre prend part comme tel à l'accomplissement du sacrifice unique, on doit parler de concélébration proprement dite, même s'il ne prononce pas l'anaphore ou les paroles de la consécration » (p. 127), manière suivant laquelle beaucoup de prêtres orientaux sont dits « concélébrer », sans que se vérifie pour eux les prescriptions de notre théologie concernant la célébration d'un seul prêtre.

Il est très vraisemblable toutefois que la concélébration eucharistique, si elle était introduite chez nous, tiendrait compte du développement de notre théologie, et que plusieurs des problèmes

posés par le P. Rahner recevraient une solution tutioriste [1]. En tous cas, elle nous permettrait certainement, ne fut-ce que par une voie purement empirique — et en l'occurrence c'est peut-être la meilleure — de redécouvrir le sens collégial.

3. *La Collégialité du Sacerdoce.*

Que les théologiens se préoccupent de restaurer l'importante notion de collégialité, c'est ce que prouve encore la conférence que le R. P. Roguet fit au *Congrès de l'Union des Œuvres* le 6 avril dernier à Versailles, et dont la Presse a donné des résumés très suggestifs. Nous sommes très reconnaissants au Directeur de ces sessions, M. l'Abbé Bourget, d'avoir bien voulu nous autoriser à reproduire ci-après quelques pages de cette conférence, qui illustrent bien ce que nous voulons souligner ici.

« La notion de sacerdoce, y disait-on, est certainement une des plus difficiles de la théologie. En particulier parce que c'est une notion très analogique. Il est fort délicat de délimiter ce qu'il y a de commun et de différent entre le sacerdoce du Christ — qui est le seul à mériter pleinement ce nom — et le sacerdoce de l'Église, entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce des simples baptisés. D'autre part, le choix entre pouvoir sacrificiel, médiation, comme constitutif formel du sacerdoce, soulève bien des discussions. Il est donc plus sûr de partir des faits, d'autant plus qu'avant d'être une notion, le sacerdoce est un fait précisément, une institution.

» Mettons-nous donc simplement en face d'une ordination. C'est une réalité sacramentelle, c'est-à-dire capable de nous fournir un enseignement à la fois mystérieux et significatif. Le mot même d'ordination est déjà éclairant. Ordonner quelqu'un cela veut dire sans doute lui conférer un pouvoir, mais cela veut dire d'abord l'introduire dans un *ordo*, c'est-à-dire une catégorie d'hommes à la fois divers, étagés dans une hiérarchie, et rassemblés par des caractéristiques communes, formant un ensemble. L'ordination est par elle-même collective. Elle s'adresse à des sujets nombreux. Elle distribue des pouvoirs variés au cours d'une même cérémonie. Elle

1. Au moment de donner le bon à tirer de ces pages, nous prenons connaissance de l'allocution prononcée par S. S. Pie XII, le 22 septembre dernier, en conclusion du Congrès international de Liturgie pastorale tenu à Assise et terminé à Rome, où le Saint-Père tranche formellement en ce sens au sujet de la concélébration eucharistique, dont il parle du reste en termes clairs.

les distribue selon l'ordre ascendant de ces divers pouvoirs, si bien que l'assistance à une ordination nous fait voir toute la hiérarchie du sacerdoce dans sa montée.

» Sa célébration se fait normalement dans la cathédrale, et le peuple chrétien y est convoqué. Non seulement il doit y participer comme à n'importe quelle célébration liturgique, mais encore il est fréquemment averti que tout ce qui se fait devant lui se fait pour lui. Il est, au moins théoriquement, consulté. En tous cas, il est invité à maintes reprises à prier pour ces ministres qui, ordonnés au service de Dieu, sont en même temps ordonnés au service du peuple de Dieu. L'ordination est faite par un seul évêque qui est l'évêque du lieu. Si ceux qu'il ordonne ne sont pas ses sujets, il faut que, par des dimissoires, leur évêque se soit dessaisi de son autorité sur eux. Un seul évêque peut ordonner. Si d'autres évêques sont présents, fût-ce l'auxiliaire ou le coadjuteur, ils n'imposent pas les mains car, étant titulaires d'un autre diocèse, ils assistent à la cérémonie en étrangers. En revanche tous les prêtres présents, considérés en la circonstance comme formant le *presbyterium* de l'évêque qui ordonne, imposent les mains à sa suite et font figure de concélébrants dans le rite essentiel de l'ordination. Parler ici de concélébration ne doit pas étonner, car ce mot, malgré les apparences, ne désigne jamais une célébration égalitaire ou une totalisation des célébrations individuelles et suffisantes par elles-mêmes, mais une célébration hiérarchisée où un « président » a toujours l'initiative et la première part, si bien que la participation de ses inférieurs ne porte nullement atteinte à son pouvoir propre.

» Enfin, pour marquer que les nouveaux ordonnés s'agrègent immédiatement à un *ordo*, ils s'intègrent à la célébration elle-même. L'épître et l'évangile de la messe vont être chantés par un des nouveaux sous-diacres et un des nouveaux diacres ; mieux encore, à partir de l'offertoire, les nouveaux prêtres vont concélébrer le sacrifice eucharistique avec l'évêque qui vient de les admettre à la participation de son pouvoir sur le Corps du Christ. Une ordination nous donne donc l'image concrète et vivante d'un sacerdoce collégial, aux degrés nombreux, et dont la multiplicité est unifiée par l'évêque, représentant personnel du Christ fils unique du Père, mais premier-né d'une multitude de frères.

» Il est une fonction liturgique qui, depuis cette année, peut retrouver toute sa valeur significative, c'est la consécration des Saintes Huiles. La séparation de la *Missa chrismatis* et de la *Missa in Cena Domini* permet maintenant à beaucoup de prêtres et de

fidèles de voir leur évêque dans cette fonction éminemment ecclésiale. Cette cérémonie — ou plutôt cette célébration sacramentelle — présente un double intérêt pour notre propos. Tout d'abord, si l'évêque est seul à prononcer les paroles consécratoires (comme dans l'ordination), il le fait avec l'assistance de douze prêtres, de sept diacres et de sept sous-diacres (chiffre beaucoup moins symbolique que commémoratif de l'institution) ; et les douze prêtres concélèbrent vraiment avec lui, en accomplissant après lui des gestes sacramentels quoique silencieux (tout de même que l'imposition des mains dans l'ordination). En outre, ces huiles consacrées dans l'unique cérémonie du Jeudi-Saint, à la cathédrale, par le seul évêque assisté de son presbyterium, vont être emportées jusqu'aux extrémités du diocèse où, toute l'année, les baptêmes, les confirmations, les onctions de malades, les consécrations d'églises, d'autels et de vases sacrés, même célébrés par de simples prêtres, se relieront à cette cérémonie unique où s'est manifestée avec éclat l'unité de sacerdoce, au jour de son institution par le Christ.

» Ce n'est pas le seul cas où, dans un isolement et une autonomie apparents, le prêtre n'agit que comme participant au sacerdoce de l'évêque. Lorsqu'il absout un pénitent, il ne peut le faire validement que si l'évêque lui a donné autorité sur une partie de son troupeau. Même lorsqu'il récite son bréviaire dans une complète solitude, le prêtre ne fait que tenir sa partie dans une célébration commune. C'est ce que doit lui rappeler la récitation apparemment étrange de *Dominus vobiscum*, d'*Oremus*, de bénédictions et de prières dialoguées qui n'auraient évidemment aucun sens dans une prière réellement solitaire. Et même lorsqu'il célèbre la messe, alors qu'il exerce un pouvoir sur l'eucharistie qui, dans son exercice, ne dépend pas de l'évêque, il se relie à son évêque en le nommant — entre le Pape et tous les autres évêques « gardiens de la foi orthodoxe » — au cœur de la prière consécratoire.

» Les quelques faits que nous venons d'évoquer suffisent à marquer que, tel qu'il a été institué par le Christ, le sacerdoce chrétien est une réalité qui n'atteint les individus que dans et par la collégialité, c'est-à-dire dans et par une pluralité unifiée par le sacerdoce plénier de l'évêque.

» Qu'est-ce que le Christ a institué ? Des Apôtres ? Oui, mais surtout un collège apostolique. Certes, il a appelé les Douze un par un, et nous voyons bien, à la façon dont il a appelé Nathanaël ou Matthieu, que chacun était pour lui une personne unique et irremplaçable. Mais, tout d'abord, s'il en a voulu douze, c'est que ce nombre, rappelant les douze tribus d'Israël, évoquait une universalité.

Une fois que le collège apostolique est constitué, nous voyons Jésus le considérer comme un tout, comme un ensemble. C'est en corps qu'ils reçoivent le pouvoir de lier et de délier (*Mt* 18, 18) ; de consacrer (*Luc* 22, 19) ; de remettre les péchés (*Jn* 20, 21) ; c'est en corps qu'ils sont spécialement instruits et formés par le Maître, traités comme ses amis de choix et ses envoyés (*Jn* 15, 16), comme ses frères (*Jn* 20, 17), c'est en corps qu'ils sont investis de leur mission définitive d'évangéliser et de baptiser (*Mt* 18, 20) et qu'ils doivent attendre à Jérusalem la venue du Saint-Esprit (*Actes* I, 4).

» Ces Apôtres, Jésus les a sans cesse exhortés à l'unité ; il a repris sans cesse leurs prétentions ambitieuses ; par la catéchèse en action du lavement des pieds, il leur a appris que leur autorité devait se manifester surtout par le service mutuel ; enfin sa prière suprême a été pour qu'ils soient un. N'oublions pas en effet que dans la prière sacerdotale Jésus prie « d'abord pour les apôtres, puis pour toute l'Église qui se formera et s'accroîtra autour d'eux pour qu'en elle se réalise le Mystère d'unité dans l'amour auquel tout l'Évangile aboutit » [1] (BOUYER, *Le Quatrième Évangile*, p. 213).

» Aussi voyons-nous ces Apôtres demeurer rassemblés au Cénacle pour attendre l'Esprit. Là, ils ne font tous qu'un seul cœur et ils persévèrent dans la prière. Sans doute y a-t-il avec eux des disciples et des femmes. Mais ils gardent une telle conscience de leur unité comme collège apostolique que leur premier souci est de restituer le nombre des Douze, découronné par la défection de Judas, et si l'initiative de l'élection vient de Pierre, c'est l'assemblée qui présente les deux candidats et qui prie le Seigneur de choisir entre eux. Après le don de l'Esprit, si c'est Pierre qui prend le plus souvent la parole, devant le peuple ou le Sanhédrin, il est frappant de voir qu'il parle toujours à la première personne du pluriel, comme le porte-parole de tout le collège de ses frères en apostolat.

» Il faudrait parcourir toute la suite des Actes des Apôtres pour montrer comment les Apôtres continuent à former un collège. Ce sont les Douze qui instituent les Sept diacres, choisis par l'Assemblée, mais à qui les Apôtres imposent les mains (6, 1-6). Lors de la première persécution, tous se dispersent, à l'exception des Apôtres (8, 1). Ce sont les Apôtres, restés à Jérusalem, qui envoient Pierre et Jean imposer les mains aux Samaritains baptisés par Philippe (8, 11). C'est aux Apôtres que Barnabé conduit Saul converti (9, 27). Mais surtout la première communauté se fait remarquer par sa parfaite unanimité. Or cette unanimité se fait autour des Apôtres, de leurs instructions (2, 42), de leurs miracles (2, 43). Tous déposent leurs

richesses aux pieds des Apôtres (4, 35). Ananie et Saphire sont frappés pour avoir menti aux Apôtres, c'est-à-dire à Dieu (5, 2 et 4). Et les Apôtres, au cœur de la communauté, restent unis et distincts : « Ils se tenaient tous ensemble sous le portique de Salomon, et personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple célébrait leurs louanges » (5, 12-13).

» Il nous reste à voir, dit le P. Roguet par la suite, comment, dans l'Église actuelle, se rattache le sacerdoce distribué entre une multitude de prêtres et même de ministres inférieurs, à ce sacerdoce plénier que possède l'Évêque, successeur des Apôtres en tout ce qui n'était pas chez eux privilège intransmissible de fondateurs de l'Église et de témoins de la révélation première. C'est donc l'Évêque qui est, à titre personnel, le *sacerdos*. Parce qu'il est chef unique de son Église particulière, il est personnellement l'image vivante du Christ, il possède le sacerdoce en plénitude et il peut en distribuer à son gré les fonctions. Cette image du Christ, les simples prêtres la recomposeront beaucoup moins personnellement que par leur multiplicité, dans leur collège récapitulé par l'évêque. Sans doute, chaque prêtre du « second ordre » possède sur l'Eucharistie un pouvoir consécratoire égal à celui de l'évêque. Mais on ne peut en déduire que la supériorité de l'évêque sur le simple prêtre serait une simple primauté d'honneur ou de juridiction. Notons d'ailleurs que cette primauté de juridiction ne doit pas être conçue comme une supériorité administrative. En dehors d'exceptions qui ne font que confirmer la règle, le pouvoir de juridiction est essentiellement lié au pouvoir d'ordre et au sacerdoce proprement dit. La primauté de juridiction signifie chez l'évêque pouvoir immédiat sur le Corps Mystique dont il est le Prince. Si l'Eucharistie, selon la plus antique tradition, est le sacrement du Corps du Christ dans toute sa plénitude, c'est-à-dire si l'Eucharistie est le sacrement de l'Église, on ne peut plus dire que l'évêque n'a pas plus de pouvoir sur l'Eucharistie que le simple prêtre. Ne disons pas non plus que la plénitude du sacerdoce consisterait seulement en ce que l'évêque seul est capable d'ordonner des prêtres. On a fait grand cas, ces derniers temps, de documents exceptionnels prouvant que jadis de simples prêtres ont pu ordonner d'autres prêtres, par un indult du Souverain Pontife.

» Il me semble qu'en définissant la suprématie épiscopale par le pouvoir d'ordonner des prêtres, on la limite à une caractéristique trop extrinsèque et trop intermittente. Nous, prêtres, nous sommes liés à l'évêque bien plus profondément que par le fait de lui devoir l'origine et comme l'institution de notre sacerdoce, qui se déploierait

ensuite en dehors de lui. La plénitude du sacerdoce me paraît consister surtout en ce que c'est l'évêque qui distribue entre des prêtres la plénitude de son sacerdoce. C'est dans son unicité que nos sacerdoces, dont l'exercice est toujours partiel par quelque côté, communient dans le sacerdoce plénier du Christ. Aujourd'hui surtout, où les fonctions sacerdotales se spécialisent de plus en plus, nous pourrions être tentés de trouver notre sacerdoce incomplet. L'aumônier d'Action Catholique est plus missionnaire que pasteur au sens habituel du terme. Le prédicateur peut souffrir de n'avoir pas de peuple à lui. Le curé lui-même — qui pourtant exerce le sacerdoce le plus complet, le plus semblable à celui de l'évêque — peut regretter de n'avoir pas assez de temps à consacrer à l'étude de la doctrine... Tous ces sacerdoces incomplètement exercés se rejoignent et s'intègrent dans le sacerdoce plénier de l'évêque liturge, docteur, missionnaire et chef, qui leur a distribué des tâches partielles. mais complémentaires. Bien loin de se considérer comme rivaux et concurrents, tous les prêtres du second ordre doivent se considérer comme collaborant à une même œuvre dont l'unité se reconstitue par les mandats que l'évêque leur a répartis, par une obéissance dans laquelle ils ne doivent pas voir une simple soumission à l'autorité supérieure, mais une communion au sacerdoce total.

» Cette liaison de chaque prêtre à l'évêque ne se fait pas elle-même de façon linéaire et purement personnelle. Il existe, autour de l'évêque, des collèges, des organismes qui le relient collégialement à son clergé. On pourrait citer ici deux institutions antiques inscrites encore dans le droit et dans la réalité diocésaine ; ce sont le chapitre et le synode. On objectera peut-être que le premier n'est plus très actif, et que le second ne fonctionne que par intermittences. Mais ils sont suppléés par quantité d'autres organismes plus réels ou plus proches, et auxquels nous n'avons que le tort d'accorder une existence trop légaliste ou trop administrative, pour ne voir dans nos relations avec eux que des formalités ou des obligations juridiques. A nous de leur donner par notre esprit de collaboration filiale et fraternelle une réalité plus concrète.

» A leur tour les évêques, sans que cela fasse tort à la plénitude de leur sacerdoce, appartiennent à un collège épiscopal qui seul, dans son union au Vicaire du Christ, possède l'infaillibilité doctrinale et porte le souci de l'Église universelle et de l'évangélisation du monde. C'est d'ailleurs par leur subordination au Corps épiscopal tout entier et à son chef que les religieux prêtres, même exempts,

n'échappent pas à la loi commune, d'autant plus que dans l'excercice des fonctions déterminées qui leur sont confiées dans tel ou tel territoire, ils sont pleinement soumis à l'évêque diocésain.

» Pour compléter ce tableau de la collégialité du sacerdoce et pour revenir à la description de l'ordination par laquelle nous avions commencé cet exposé, il faudrait encore parler du ministère des diacres et des ministres inférieurs. On sait comment de nos jours, dans l'Église latine, ces ordres moindres sont réduits à l'état d'organes témoins et de simples étapes du sacerdoce. Il est permis de le regretter sans faire montre d'un réformisme impertinent, puisque le Concile de Trente souhaitait déjà la restauration de ces ordres dans leur réalité fonctionnelle. Espérons que ce vœu se réalisera un jour. En attendant, il faut reconnaître que les réalités signifiées et consacrées par ces ordres redeviennent vivantes. Quel est aujourd'hui le curé qui ne bénéficie pas des services précieux d'une équipe de collaborateurs : lecteurs, chanteurs, portiers, catéchistes, frères enseignants, sœurs enseignantes, éducatrices paroissiales ou hospitalières, militants de l'action charitable et sociale qui retrouvent l'office primitif des diacres ? Ainsi peut se reconstituer même autour d'un simple curé de campagne une équipe qui rappelle approximativement le presbyterium de l'évêque antique. Ne voyons dans ces collaborateurs ni des serviteurs dévoués, ni des laïques bénévoles qui nous tirent occasionnellement d'embarras, mais de véritables ministres qui coopèrent humblement mais réellement à notre sacerdoce.

» Ainsi, non seulement dans ses origines lointaines ou son organisation théorique, notre sacerdoce n'est pas une fonction personnelle ni un charisme d'isolés, c'est une réalité collégiale. Pour faire face à une pastorale d'ensemble, pour accomplir notre mission qui est de planter l'Église, nous sommes vraiment soutenus, encadrés, animés par un sacerdoce multiple et un, par un *ordre* qui doit nous permettre d'accomplir la fonction sacerdotale : proposer efficacement à la multitude des hommes la révélation et le salut du Dieu unique, par l'unique Médiateur, pour que tous soient un, dans l'unité de la foi, de l'Eucharistie et de la charité, dans l'unité de l'Esprit d'amour, dans l'unité de l'Église sainte et catholique ».

# Bibliographie.

## I. DOCTRINE

**Antonio Orbe, S. J. — En los Albores de la Exegesis Johannea** (Joh. 1, 3). Estudios Valentinianos. Vol. II (Coll. *Analecta Gregoriana*, LXV ; ser. Fac. Theol., sectio A 11). Rome, Univ. Grégorienne, 1955 ; in-8, 403 p.

Par une série d'articles dans la revue *Gregorianum*, le P. O. nous avait dejà donné une idée de l'important travail qu'il préparait. Ce premier volume (le second de la série ; le premier paraîtra ensuite) consacré à l'exégèse de *Jean* 1, 3 dans la gnose valentinienne, contient en réalité infiniment plus que ne le promet son titre. Car cette étude de première valeur introduit de façon magistrale dans les problèmes les plus importants de la théologie du IIe et du IIIe siècle. Le P. O. prend résolument le parti de rechercher, au-delà du mythe qui les dissimule, les données théologiques fondamentales de la théologie valentinienne. Pour cela dans ce vol., il s'efforce de reconstruire à la faveur d'un verset de contenu très riche (*Jean* 1,3), la problématique chrétienne initiale sur l'activité du Logos dans la création du monde, en fonction du Démiurge. Le fragment d'Héracléon sur *Jean* 1,3 que nous transmet Origène (*In Joh.*, 2,8) fournit la base de l'étude de l'A. et tout son ouvrage est consacré à examiner les divers problèmes qu'il soulève. Après des pages bien documentées qui précisent la signification de *τὸ πᾶν* et *τὸ ὅλον* dans la pensée philosophique et religieuse contemporaine, le P. O. aborde l'un des points centraux de sa recherche : la conception du Logos chez les théologiens ecclésiastiques et chez les hétérodoxes. Il démontre en des pages extrêmement suggestives, comment le Plérôme val. n'est que la projection dans le mythe de l'activité personnelle d'un unique Logos issu du Père inconnaissable. D'utiles comparaisons avec la théologie de Clément sur les incarnations successives du Logos (pp. 111-114 ; 131-135) font ressortir tant le fondement philosophique commun à l'Alexandrin et aux Val., que la cohérence d'un système dont la présentation extérieure déroute le non-initié. De là le P. O. étudie les problèmes connexes, question des *epinoiai* plotiniennes et origéniennes, de la théorie du double Logos (qui est traitée de main de maître (p. 141 s.) et de la *Sophia-Sermo* de Tertullien. Mais où le travail de l'A. se révèle le plus remarquable, c'est dans l'étude des prépositions. A partir de la particule *δι' οὗ* du texte évangélique, les Val. bâtissent toute une théorie des rapports de subordination du Démiurge au Logos dans l'œuvre créatrice. Pour en démêler les fondements, l'A. a eu l'idée ingénieuse de recourir à l'étude de l'emploi technique des prépositions chez les anoméens, tel que nous permet de le connaître le *De Sp. Sancto* de saint Basile. L'A. montre avec pertinence que la réfutation basilienne suppose une théorie des prépositions identique à celle qui avait déjà cours à l'époque d'Origène. L'emploi technique des prépo-

sitions est resté l'une des constantes de la théologie hétérodoxe et a fini par s'imposer aux écrivains ecclésiastiques. Une dernière partie est consacrée à l'étude du *nihil* et du *sine ipso ;* elle ouvre, entre autres, des perspectives fort intéressantes sur le problème du mal dans la théologie chrétienne primitive. On ne peut songer à relever dans une brève notice, les richesses d'information, les pénétrantes observations que contient ce premier vol. du P. O. L'historien de la théologie chrétienne y trouvera une mine de documentation et il nous reste à souhaiter la prompte parution des autres travaux que nous promet l'A. sur les problèmes connexes de la pensée chrétienne des premiers siècles. D. E. L.

**A. Wikenhauser. — Die Christusmystik des Apostels Paulus.** Fribourg-en-Br., Herder, 1956 ; 2e éd., in-8, 172 p.

Ce petit ouvrage a été augmenté et mis à jour pour cette seconde édition. Il passe en revue brièvement les principaux problèmes touchant à la mystique paulinienne concernant le Christ, dont on sait qu'elle a été l'objet de travaux importants durant ces dernières années. Un tiers du volume est consacré à la question de l'originalité de la mystique paulinienne vis-à-vis des mystiques hellénistico-orientales. Les pages se rapportant à l'eschatologie et au retour du Christ auraient mérité un plus ample développement. Le célèbre ouvrage d'A. Schweitzer sur la mystique paulinienne est à peine mentionné ; les travaux d'O. Cullmann sur l'eschatologie de l'Apôtre sont absents. D. E. L.

**Benedict Kominiak O. S. B., S. T. L. — The Theophanies of the Old Testament in the Writings of Saint Justin.** (Coll. « The Catholic University of America » Studies in Sacred Theology. 2e Ser., 14). Washington, The Catholic University of America Press, 1948 ; in-8, 76 p.

L'ouvrage est le raccourci d'une dissertation présentée par l'A. à la faculté théologique de la *Catholic University of America.* Après un aperçu sur le sens des théophanies dans l'A. T. où on aurait pu tirer meilleur profit des études bibliques récentes, l'A. en décrit l'interprétation christologique fournie par saint Justin. L'A. s'arrête surtout à l'interprétation de la théophanie de Mambré *(Dialogue)* et à celle de la théophanie du buisson ardent *(Dialogue* et *Première Apologie).* Une note sur saint Justin et le subordinatianisme termine l'ouvrage. D. M. v. d. H.

**E. R. Hardy et C. C. Richardson. — Christology of the Later Fathers.** (Coll. « The Library of Christian Classics », vol. III). Philadelphie, Westminster Press, 1954 ; in-8, 400 p., 5 dl.

Ce troisième volume de la collection des Classiques chrétiens contient un excellent choix de textes d'Athanase, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, bien traduits et judicieusement présentés. Ils font entrer le lecteur dans tous les problèmes débattus au IVe s., sur la divinité du Christ, son âme humaine, sa personne, jusqu'au concile de Chalcédoine. Les textes de Cyrille de Jérusalem ont été réservés pour le quatrième volume, mais on trouve dans un appendice intitulé « Documents » les pièces

principales des dossiers arien, nestorien et monophysite, y compris des extraits de Léonce de Byzance, les anathèmes du IIe concile de Constantinople et la profession de foi du IIIe, dont on a omis de donner la première partie, qui mettait trop en avant le très saint et très bienheureux Agathon, pape de l'ancienne Rome. D. E. L.

**A. Vaillant. — Discours contre les Ariens de saint Athanase,** version slave et traduction en français. Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1954 ; in-8, 268 p., 4 h.-t., 30 leva.

Au moment où quelques travailleurs sont attelés à poursuivre l'œuvre entreprise par H. G. Opitz, l'édition critique des versions des œuvres de saint Athanase vient exactement à son heure. Ainsi l'intérêt est-il grand d'établir un texte minutieux des *Discours contre les Ariens* et la *Lettre aux évêques d'Égypte et de Lybie* dont l'importance domine la coordination de la pensée chrétienne au milieu des secousses du IVe siècle. Dans quelques pages d'introduction d'une densité historique remarquable, l'A. extrait tout le parti pour la critique externe du colophon primitif très développé. Ainsi apprend-on que le traducteur des discours est Constantin, élève de l'apôtre Méthode, copié par le moine Théodore Doksov, avec la date, le lieu et les circonstances de cette composition. Érudition et génie durent se liguer pour aboutir à ces résultats. L'édition repose sur cinq manuscrits, tous russes, des XVe et XVIe s.; celui qui sert de base est le plus méticuleux dans la conservation des archaïsmes. Les circonstances excusent l'A. de n'avoir pu exécuter des collations complètes. Le présent volume contient le premier *Discours*. Le texte lui-même est présenté avec la traduction sur la page en regard. Les abréviations relativement peu nombreuses sont développées. Les notes évoquent les citations bibliques, citent les leçons du grec que suppose la version. La traduction adopte les positions de celle-ci. Bref, les slavisants possèdent un document dans un dialecte ancien, qui ne pouvait être présenté que par un maître capable de déceler au travers d'une copie russe les retouches en vieux bulgare d'une version macédonienne. D. M. F.

**Eusebius Werke.**— Achter Band : *Die Praeparatio evangelica*, éd. par K. Mras (Coll. « Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte »). — Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 589 p. DM. 54.

Comme nous osions en exprimer l'espoir dans la recension du premier volume (*Irénikon*, 1955, p. 336), ce deuxième tome n'a pas tardé à nous être livré. Nous possédons ainsi, complète et maniable, l'énorme documentation rassemblée par ce lecteur infatigable qu'était Eusèbe de Césarée. Tant de textes anciens (de l'antiquité classique surtout) ne nous ont été conservés que par ses soins, à des fins apologétiques qui nous intéressent moins que le matériel ici rassemblé. Trois excellents index en facilitent l'accès au chercheur : index des références (bibliques, classiques et patristiques) ; index des noms de personnes et de choses, particulièrement détaillé, et dont la seule lecture indique l'érudition extraordinaire, sinon toujours critique, de l'auteur ; index littéraire, comprenant le lexique

(limité — sauf exceptions — au texte du seul Eusèbe) fournit tous les mots inhabituels et ceux dont le sens et l'usage sont insolites et l'index grammatical et syntaxique. D. B. R.

**Wilhelm de Vries, S. I. — Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer.** (Or. Chr. An. 145). Rome Inst. Pont. Orient., 1955 ; in-8, XVI-200 p.

Après son étude sur la théologie sacramentaire des monophysites publiée en 1940 (cf. *Irénikon, Questions sur l'Église et son unité*, 1943, p. 82) et celle des nestoriens, publiée en 1947 (*Ibid.*, t. XXII, 1949, p. 327), l'A. aborde la notion d'Église chez les Syriens. Il y étudie successivement l'organisation de l'Église, l'attitude envers les conciles, la notion de « communion », l'autorité dans l'Église, et l'essence de l'Église, où sont examinées les notions d'Épouse, Mère, Corps du Christ, les préfigurations de l'Église et son rapport avec l'Église céleste. Dans chaque chapitre est examinée d'abord la position des monophysites, ensuite celle des nestoriens. Le livre est conçu comme une étude systématique de l'ecclésiologie des monophysites et des nestoriens en général, sans préoccupation de découvrir des couches historiques ou de montrer une évolution. Les textes examinés se rapportent cependant à une période qui s'étend du V^e^ au XIV^e^ siècle. On voit par là déjà le temps et la patience qu'il a fallu pour réunir les citations dont l'ouvrage est saturé. Souvent ces textes auraient besoin d'une interprétation, mais l'A. ne pouvait s'y attarder dans un travail d'ensemble. On lui sera reconnaissant pour le matériel réuni. Il a évité honnêtement toute interprétation maximaliste en faveur de la primauté et toute tendance apologétique. Un chapitre sur les chances d'une acceptation de la primauté par les monophysites (p. 37) ainsi que quelques lignes de la conclusion (p. 192) situent l'ouvrage dans la littérature unioniste. La manière de poser les problèmes, ainsi que la conclusion, évoquent souvent les thèses de nos manuels jusque dans leur terminologie même. Les auteurs de ce genre d'ouvrage n'en pourront que plus facilement utiliser ce matériel. D. A. T.

**W. Jacob. — Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia Tripartita des Epiphanius-Cassiodor.** (Coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 59). — Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, VIII-180 p., DM. 18,50.

Baptisée de ce nom à cause des trois écrivains dont elle s'inspire, l'*Historia tripartita* est une traduction latine des Histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret. Faite par Épiphane le Scolastique, à la demande de Cassiodore qui en régla la disposition en douze livres, cette traduction fut le principal manuel d'histoire du haut moyen âge latin, en dépit de sa condamnation par Grégoire le Grand qui lui reprochait les louanges excessives décernées à Théodore de Mopsueste et son reportage tendancieux de la Querelle des Trois Chapitres. Ce volume, préliminaire à l'édition du *Corpus* de Vienne, est consacré à l'étude de la tradition manuscrite dont il analyse avec soin les 138 représentants connus

et à la description des 22 éditions postérieures à 1500, dont la dernière qui ne soit pas une pure réimpression, date de 1679. « Cercle intéressé », précise le Catalogue des *Texte und Untersuchungen :* philologues classiques, médiévistes, historiens de l'Église et bibliothécologues. D. B. R.

**M. F. Toal. — Patristic Homilies on the Gospel,** trad. et éd. par ... Volume I. Cork, Mercier Press, 1955 ; in-8, 503 p., 30/–.

Pour une meilleure intelligence du bréviaire, une lecture plus profitable de ses leçons, pour une prédication alimentée aux meilleures sources, l'éditeur-traducteur a eu l'excellente idée de donner, pour chaque dimanche et grande fête de l'année, une riche collection d'homélies patristiques. L'idée n'était pas entièrement neuve et dom Tissot l'avait prouvé en publiant *Les Pères vous parlent de l'Évangile* ; mais M. F. Toal va plus loin. D. Tissot ne publie en traduction que l'homélie complète d'où sont extraites les lectures du bréviaire. M. F. Toal en a jusqu'à six pour chaque dimanche ! Le plus souvent, dans le lot des textes choisis, figurent les leçons du bréviaire, mais l'éditeur ne se limite pas à leur seul contexte. Et le choix est fort heureux. Notre bréviaire, pour le temps de l'Avent p. ex., ne donne que des homélies de saint Léon et saint Grégoire et le choix de ce dernier est un peu monotone. M. E. T. puise largement tant dans la littérature orientale qu'occidentale. Outre la *Catena aurea* de saint Thomas, fidèlement reprise à chaque fois, on trouvera ici 15 homélies de Jean Chrysostome, 10 de saint Léon, 9 de saint Grégoire, 7 de saint Ambroise, de saint Augustin et d'Origène, 5 de saint Bernard et de saint Cyrille d'Alexandrie, 3 de saint Jérôme, 2 de saint Maxime et une pour douze écrivains, latins et grecs, du IV[e] au IX[e] siècle. Ce premier volume se rapporte aux dimanches de l'Avent à la Septuagésime. On lui souhaite, parce qu'il le mérite, un franc succès. D. B. R.

**G. L. Prestige. — Dieu dans la Pensée patristique.** Trad. de l'anglais par D. M(iquel), O. S. B. (Coll. « Les Religions », nº 10). Paris, Aubier, 1955 ; in-8, 254 p.

Le lecteur français se réjouira de ce que cet ouvrage ait enfin trouvé un traducteur. C'est en effet l'un des plus importants qui ait été publié depuis une vingtaine d'années sur la fixation du dogme trinitaire au cours des quatre premiers siècles (cf. *Irénikon*, 14 (1937), 489 et 26 (1953), 82). — De cette traduction certains comptes rendus ont déjà paru qui signalent ses imperfections (cf. p. ex. H. Chirat dans *Rev. S. R.*, 30 (1956), 205-206). Notons à notre tour quelques inadvertances qui pourront facilement disparaître dans une prochaine édition. Si le lecteur tant soit peu averti ne peut être dérouté par les anglicismes comme Zephaniah (p. 40) ou Théodotus (p. 41), il n'en est pas de même des erreurs qui suivent : P. 117, Origène (*De Princ.*, 4, 4, 1) affirme non pas que « Verbe et Sagesse furent engendrés en dehors de toute passion physique », mais que « celui qui est Verbe et Sagesse fut engendré... ». P. 142, non pas « rôle » des impôts (1,22), mais « capitation ». P. 151, c'est *Ruth* 1,13 qui est cité par erreur et non 1,12. De plus il était indispensable de mettre un autre texte que le latin qui ne donne pas « *hypostasis* ». P. 180, « ceci joint

au regret *(sic)* bien connu d'homoousios par les deux hérétiques » (Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre) doit être corrigé en « ceci joint au rejet bien connu de l'homoousios en connexion avec ces deux hérétiques » (c.-à-d. avec la condamnation de leur doctrine). — Ces corrections, ajoutées à celles déjà suggérées par d'autres, amélioreront cette traduction à laquelle on doit souhaiter un vif succès parmi les lecteurs français.

D. E. L.

**A. L. Peck. — This Church of Christ.** Londres, Mowbray, 1955 ; in-12, 104 p., 7/6.

Ce petit volume, dû au bibliothécaire de *Christ's College* à Cambridge est une critique assez vive des divers essais parus dans *The Historic Episcopate.* L'A. y dénonce tout le contexte de la théologie du *bene* ou *plene esse* de l'épiscopat ainsi que la rhétorique et les arguments illogiques qui président selon lui à cette théorie. La structure que possède l'Église avec l'épiscopat apostolique est en effet acquise et irréversible. En bref l'A. reproche à ceux qu'il critique de montrer que l'épiscopat ne fait partie que du *plene esse* de l'Église, en oubliant de préciser ce qui relève de l'essence de celle-ci parce qu'au fond il ne nous disent jamais ce qu'est l'Église. Est-t-on dans un cercle vicieux ? L'autorité et la validité des ministères ne sauraient d'autre part, dans l'Écriture, dépendre de l'Église et non du Christ, au point que les divers corps ecclésiastiques aujourd'hui séparés, n'auraient à offrir que des ministères plus ou moins déficients. On reconnaitra ici dans la théorie ainsi visée la théologie sous-jacente à certains projets d'union. L'ouvrage a d'ailleurs paru juste avant la décision des Convocations de juillet 1955. Ces dernières, sans donner sans doute pleinement satisfaction à l'A., n'ont pas non plus repris à leur compte la totalité des vues avancées par les « essayistes ». Notons en terminant que l'A. ne craint pas d'affirmer que « le fait qu'un homme ou une communauté d'hommes reçoivent la grâce de Dieu ne prouve pas que cet homme ou cette communauté soient des 'membres de l'Église' ou que l'Épiscopat ne soit pas de l'*esse* de l'Église » (p. 86). Phrase importante et qui nous fait regretter davantage encore que l'A. n'ait pas précisé plus clairement ce qu'est finalement l'Église.

D. H. M.

**Archiv für Liturgiewissenschaft**. Bd. IV/1. Ratisbonne, Pustet, 1955 ; in-8, 222 p.

Ce nº contient des articles assez divers. A. Mayer cherche à préciser dans *Geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung* le contexte culturel, la *Zeitkultur* au sein duquel s'est développé au tournant de ce siècle le renouveau liturgique. Son enquête se poursuit à travers les domaines de l'art, de la littérature, des sciences et de la philosophie. H. R. Philippeau résume ses recherches sur la liturgie des défunts dès origines à la codification de 1614. Klaus Dick examine les formules de début et de conclusion des péricopes de l'actuel Missel Romain. W. Dürig consacre quelques pages aux relations liturgiques entre Milan et Ratisbonne au XIIe siècle : on s'intéressait en effet de manière très concrète dans la cité bavaroise à la liturgie ambrosienne. A. Dold publie des

fragments d'un gélasien du VIII[e] siècle en notant les oraisons parallèles dans Gellone et St-Gall, tandis que J. LECLERCQ publie de son côté une messe pour la profession (IX[e] siècle) et une autre messe pour l'oblation monastique (XI[e] siècle). Le *Literaturbericht* est consacré à l'Ancien Testament et au Judaïsme (F. Stummer), au Nouveau Testament (V. Warnach), enfin au Chant Grégorien (U. Bomm). D. H. M.

**Liturgisches Jahrbuch.** — Munster-W., Aschendorff, 1954 ; 2 fasc. in-8, 262 p.

Le *Liturgisches Jahrbuch* poursuit sa carrière en gardant toujours fidèlement son aspect concret et pastoral. Cette livraison de 1954, contient dans le 1[er] fascicule un article du P. Hofinger sur la liturgie et les adaptations nécessaires dans les pays de missions. A l'occasion du 10[e] anniversaire du CPL, C. Rauch résume « l'activité déployée par le mouvement liturgique en France sous l'égide de cet organisme ». Le P. Jungmann soulève quelques problèmes que lui pose l'examen de deux traductions récentes du canon romain, celle de B. Fischer, en allemand et celle de Botte et Mohrmann en français. Suivent les deux rapports présentés en sens divers à la session de la Commission liturgique à Munich en mars 1954 par le P. U. Bomm et F. Messerschmid et traitant du chant grégorien en allemand. Après quelques notations données par un chapelain de la Diaspora sur la célébration eucharistique, le Dr. Schnitzler relève quelques traits de la personnalité de S. Pie X ; dom O. Rousseau rappelle en conclusion maints souvenirs relatif à l'activité débordante du pionnier du mouvement liturgique : dom Lambert Beauduin. C'est encore un article « missionnaire » qui ouvre le second fascicule. Le vicaire apostolique de Flores traite de la participation active à la liturgie en fonction des grands problèmes missionnaires. Le P. Jungmann donne cette fois une contribution sur l'histoire du patronage depuis le haut moyen âge et sur celle d'autres recommandations qui ont abouti aux actes de consécrations modernes. Suivent des notes assez amples sur la liturgie populaire en Pologne. Le P. Hofinger traite encore un problème missionnaire en étudiant le rôle qu'a joué et devrait reprendre l'Écriture dans l'évangélisation et la catéchisation des régions de mission. Il espère un renouvellement sur ce terrain à la suite de la réforme liturgique relative au lectionnaire biblique. C'est également à ce sujet que dom Frénaud propose une série de nouvelles péricopes évangéliques dominicales (ou fériales) en se fondant sur les anciennes lectures fériales de la liturgie latine. Il nous semble qu'on pourrait malgré tout en faire autant pour les épîtres (cf. *Ephem. Lit.*, 1956, p. 229-237). D. H. M.

**Archdale A. King. — Liturgies of the Religious Orders.** Londres, Longmans, 1955 ; in-8, 432 p., 50/–.

On sait que le rite romain a connu et connaît encore une multitude de variations dans les prières et gestes secondaires introduits après l'âge des vieux sacramentaires. Et c'est spécialement dans les ordres religieux que s'étale cette diversité. L'A., bien connu par son ouvrage similaire sur les Rites orientaux, nous décrit toute cette bigarrure dans les cinq ordres

où la liturgie de la Messe diffère ou a différé notablement du rite romain évolué : chartreux, cisterciens, prémontrés, carmes, dominicains. Mais c'est également les particularités de l'année liturgique de ces divers religieux (temporal et sanctoral) que l'on nous décrit minutieusement tandis que les livres liturgiques, les ornements et divers accessoires du culte sont également systématiquement passés en revue. Enfin l'historien qu'est l'A. ne s'en tient pas à l'usage actuel, mais il donne pour chacun de ces ordres une histoire détaillée de l'évolution du rite et des réformes qu'il a subi au cours des âges et, dans certains cas, il analyse les tentatives toutes récentes pour revenir à la tradition authentique partiellement obscurcie au cours des transformations romanisantes. D. H. M.

**Gustave Cohen. — Anthologie du drame liturgique en France au moyen-âge.** (Coll. « Lex Orandi » 19). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 290 p.

Dans sa préface, le R. P. Roguet marque tout d'abord la différence entre les mystères et les « drames liturgiques » : ceux-ci, peut-on dire jusqu'à un certain point, firent partie de la liturgie ; ils s'inséraient dans l'office canonial ; ils en empruntaient les textes ; ils se célébraient dans l'église, dans le sanctuaire, avec des vêtements liturgiques. C'était un développement quasi naturel de l'office. Il est remarquable que le plus ancien drame liturgique connu soit le plus mesuré, le moins étendu, et qu'il appartienne au rituel de Pâques. L'A. nous donne une anthologie, un choix ; c'est dire qu'il existe un très grand nombre de ces drames. Chacun notera, à la lecture de ces textes, le grand respect, la profonde connaissance, chez les auteurs, de l'Écriture Sainte et de la liturgie. Ces drames furent chantés, pour la plupart ; ceci sera un obstacle pour qui voudrait les représenter, surtout en français. Les liturgistes découvriront dans ces pages, non seulement des perles, mais la manifestation du sens liturgique, à l'époque où ces drames étaient joués dans les églises. Ajoutons que l'on conserve aussi des textes semblables dans l'Église orientale.
D. Th. Bt.

**Ecclesia semper reformanda. Festschrift Ernst Wolf.** (Evangelische Theologie, Sonderheft). Munich, Kaiser, 1952 ; in-8, 152 p.

C'est à l'occasion du 50e anniversaire de la naissance du théologien luthérien Ernst Wolf que ses amis ont édité ce recueil. On y a réuni des extrêmes, tels que K. Barth, Bultmann, Gollwitzer etc. Les articles sont riches et variés. Retenons en quelques-uns. M. Bizer, *La messe romaine et la Cène évangélique* (l'A. s'oppose à M. Asmussen ; il ne semble pas rendre justice à la théologie catholique quant au rôle de la foi dans la doctrine des sacrements). M. Gollwitzer, *Considérations théologiques à propos de la possibilité du baptême des adultes* (l'article est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un cas concret, à savoir l'Église de la Rhénanie, où l'on a voulu créer cette possibilité pour des enfants chrétiens). M. Schneemelcher, *Le concile de Sardique de 342*. M. Steck, *L'autorité de Luther*. L'article de M. Barth ne reproduit qu'une partie de la KD IV I ; quant à M. Bultmann, il fait l'exégèse de *Gal.* 2, 15-18. Une bibliographie de M. Wolf termine l'ouvrage. D. P. B.

**Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie.** Kassel, Stauda, 1955 ; in-8, 246 p., D.M. 24.-.

Le renouveau liturgique n'est point un mouvement qui se limite à l'Église catholique, et le présent annuaire montre que les études que font les protestants dans ce domaine sont loin d'être superficielles ou unilatérales. En outre, ce livre est un signe de la valeur œcuménique de l'étude de la liturgie. Aussi félicitons-nous les trois rédacteurs, MM. Ameln, Mahrenholtz et Müller, de leur initiative et surtout des premiers résultats. La liste impressionnante des collaborateurs permanents du monde entier promet beaucoup pour l'avenir. Pour situer l'ensemble des contributions, citons quelques noms de cette liste : P. Brunner, E. Schlink, O. Söhngen, R. et W. Stählin, V. Vajta etc. Le but de cet annuaire est de rendre service au mouvement liturgique par la publication d'articles, de petites études et surtout d'une bibliographie très détaillée sur les deux matières de liturgie et d'hymnologie. Ainsi on comble une lacune réelle pour les milieux luthériens allemands. En outre les contacts internationaux ne seront pas les derniers à en profiter. L'hymnologie occupe une place importante dans le culte protestant ; elle exige une méthode spéciale et par conséquent on trouvera les deux matières nettement séparées, tant pour les essais que pour la bibliographie. Cette 1re publication contient 3 grandes études et 29 petites contributions sur des sujets tels que la messe allemande de Nuremberg de 1524, l'ordre des textes pour la prédication, les traductions catholiques de la Bible, J. S. Bach et les livres de chant, etc. La bibliographie est divisée en sous-matières, p. ex., année liturgique, archéologie chrétienne, etc. On trouvera rassemblées dans cet ouvrage des indications très précieuses sur toutes les publications récentes. On comprendra mieux l'importance de cette bibliographie en apprenant qu'elle occupe quelque 100 pages sur les 246. Signalons particulièrement l'excellent article sur l'importance de la question d'Hippolyte de Rome, présenté sous forme de bibliographie, dû à M. Kretschmar. L'atmosphère de l'ensemble témoigne de l'esprit sérieux et ouvert de ce groupe de liturgistes protestants. Leur travail ne tardera pas à porter des fruits partout où l'on étudie ces matières.

D. P. B.

**Karl August Meissinger. — Glauben und Tun.** Ein Lutherbrevier. Munich, Piper, 1947 ; in-12, 236 p.

Pour faire revivre la vie et la pensée de Luther par un choix de ses écrits, il faut avoir des qualités artistiques aussi bien que théologiques. L'A., connu par ses éditions de textes du réformateur, a parfaitement réussi dans cette entreprise. Les textes sont très bien choisis tandis que les parties biographiques, ainsi que les notes, sont à la fois à propos et discrètes.

D. P. B.

**H. W. Bartsch. — Der gegenwartige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Beiheft zu Kerygma und Mythos I-II.** (Theologische Forschung, 7). Hambourg-Volksdorf, H. Reich, Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 80 p., 4,80 DM.

**Kerygma und Mythos**, t. IV, Die oekumenische Diskussion (T. F. 8). Ibid., 1955 ; 238 p., 14 DM.

**Kerygma und Mythos**, t. V, Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie (T.F. 9). Ibid., 1955 ; 172 p., 10 DM.

**K. Jaspers - R. Bultmann. — Die Frage der Entmythologisierung.** Munich, Piper, 1954 ; in-8, 120 p., 5,80 DM.

Le débat autour de la théologie de Bultmann semble reprendre une nouvelle vigueur. W. Bartsch a le mérite de faire le point de l'état actuel de la question. On sait que le manifeste rendu par l'assemblée des évêques de l'Église luthérienne d'Allemagne (VELKD) du 30 septembre 1953 paralysa quelque peu la discussion intra-ecclésiastique. W. Bartsch espéra alors que le dialogue avec la philosophie qui, elle, est « du dehors », ranimerait le débat. En effet, le dialogue entre Jaspers et Bultmann (cfr *Irénikon* 28 (1955), p. 233) se poursuit ; les éd. Piper nous font connaître la réponse de Jaspers à celle de Bultmann ; celle-là n'est pas moins sévère que son discours, mais Bultmann semble enfin espérer un contact possible. Les nombreuses études des dernières années en milieu protestant, tant allemand qu'au-delà des frontières : G. Brondsted (Danemark), I. Henderson (Angleterre), H. Ott (Suisse), L. Pákozdy (Hongrie), J. Souček (Tchécoslovaquie), ainsi qu'en milieu catholique (Bartsch retient les études de Kolping, Fries, Hamer, Fechter, Schnackenburg, Adam et Marlé) reconnaissent le bien-fondé de l'essai de Bultmann, son souci pastoral de traduire le message chrétien en language moderne, mais elles sont presque tout aussi unanimes à voir dans la démythologisation un amincissement ou une perte du contenu de la Révélation. W. Bartsch désire vivement voir le débat reprendre son caractère intra-ecclésiastique ; il ne manque donc pas de relever l'opinion exprimée souvent du côté catholique qui voit dans la théologie de Bultmann l'aboutissement même de la Réforme. La théologie bultmanienne apparaîtrait ainsi comme orthodoxe pour un luthérien mais on devrait se demander alors si, en poussant la Réforme à ses conséquences extrêmes, Bultmann ne met pas en cause la Réforme elle-même. D. N. E.

**Heinrich Ott. — Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns.** (Beiträge z. histor. Theol., 19). Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, 212 p.

**Rudolf Bultmann. — Das Evangelium des Johannes.** (Kritisch-exeget. Komm. üb. das N. T.). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht ; 1953 ; 13e éd., in-8, 562 — 48 p.

**Rudolf Bultmann. — Glauben und Verstehen, I.** Tubingue, Mohr, 1954 ; 2e éd., in-8, 336 p.

L'ouvrage de H. Ott représente la contribution la plus importante des derniers temps à l'intelligence de la théologie de Bultmann. Ce dernier en effet se plaint fréquemment de ne pas être compris, et par conséquent les critiques qui sont faites à son œuvre ne l'atteignent pas. Il suffit de lire la recension qu'il a faite de *Christ et le temps* de O. Cullmann, pour s'en convaincre. Aussi l'A. du présent ouvrage s'est-il imposé comme tâche de nous livrer la structure fondamentale de la théologie de B. et de recher-

cher la « clef de la position » du grand théologien de Marbourg. L'A. analyse d'abord la notion d'histoire chez B. ; elle lui apparaît comme double, et sur deux plans différents : la réalité intrinsèque de l'histoire, et son énoncé extrinsèque. Cette double notion forme la condition préalable au postulat de la démythologisation. Les principes de l'herméneutique sont ensuite recherchés ; la notion de l'*a priori (Vorverständnis)* en est centrale. Il a fallu ensuite examiner la notion de temps, qui est à la base de cette « double histoire », et cette notion de temps est elle-même conditionnée par l'idée de *Selbstvertändnis* (connaissance existentielle du moi). L'A. aboutit ainsi non à une théologie de l'histoire, mais à une ontologie de la pensée bultmannienne ; cette ontologie se révèle comme insuffisante, en raison même du caractère restrictif de la notion de *Vorverständnis.* Ainsi la théologie de B. ne donne qu'un mince extrait de la grande richesse du Salut. Il appartiendra aux disciples du maître de Marbourg de rouvrir les portes que ce dernier a fermées. Ainsi l'étude minutieuse de H. O. laisse-t-elle espérer un tournant intéressant dans le débat bultmannien.

Dès lors, on appréciera la réédition d'ouvrages de B. tels que son *Commentaire sur saint Jean* et ses principaux articles d'avant 1933. Le livre sur saint Jean est d'autant plus important qu'il est entré depuis 1941 dans le *Meyer-Kommentar,* célèbre depuis plus de cent ans. Si peu de changements ont été apportés (un supplément de notes et la mise à jour de la littérature), on constatera que, dès les premiers articles, la pensée de B. se présente dans toute son unité et sa forme, que les écrits les plus récents ne font que corroborer.

D. N. E.

**Hans Looff. — Der Symbolbegriff in der neuen Religionsphilosophie und Theologie.** (« Ergänzungshefte » aux « Kantstudien » nº 69), Cologne, Kölner Universitäts-Verlag, 1956 ; in-8, 208 p.

La dissertation doctorale de M. H. L. est une contribution extrêmement importante au problème du symbole ; il faut lui être reconnaissant d'avoir effectué un travail riche et serré, dont le besoin se faisait sentir à notre époque qui « redécouvre » le symbole. Le concept de symbole ne correspond plus à l'usage populaire de ce terme. D'autre part, bon nombre de penseurs (et non seulement dans le domaine de la philosophie religieuse !) croient y trouver l'instrument essentiel de gnoséologie. Aussi l'A., dans la première partie, descriptive, passe en revue les différentes nuances du concept, surtout en les analysant dans les œuvres de bon nombre de contemporains. Dans la seconde partie, systématique, il essaie de dégager les traits principaux d'une théologie symbolique ainsi que la nécessité et les frontières de la méthode symboliste en théologie et en philosophie religieuse. On se rendra bien compte de ce que l'A. limite sa recherche aux penseurs contemporains surtout de langue allemande ; et que sa dissertation ne s'occupe que d'un premier décantage — d'ailleurs très systématique — des possibilités qui sont apportées par une méthode de connaissance consciemment symboliste. C'est dire que nous voudrions pouvoir espérer que l'A. continuera à étudier le problème. Plus encore : on voudrait tout un foisonnement d'études similaires dans plusieurs directions de la connaissance humaine ! Car le symbole religieux est un « cas spécial », tout comme p. ex. le fameux symbole psychologique que la psychanalyse

a retrouvé (pour l'interpréter parfois unilatéralement), du symbole dans tout acte de connaissance, la réalité ne nous étant accessible que « dans un miroir, mystérieusement », en attendant qu'elle puisse l'être « face à face ». Tout un « réalisme symbolique » se forme sous nos yeux, timide et tâtonnant, dans tous les domaines ; l'étude serrée de ses axiomes faciliterait son retour à la grande tradition d'une « gnose » qui ne doit pas pour autant être hérétique. I. A. C.

**Reinhold Niebuhr. — Foi et Histoire.** (Coll. « Bibliothèque Théologique »). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 233 p.

Depuis une vingtaine d'années, historiens, penseurs et théologiens s'interrogent sur le sens de l'Histoire. C'est par centaines qu'actuellement on peut chiffrer le nombre de volumes et d'articles sur ce sujet. Le « retour à la Bible » est venu aussi de la recherche d'une réponse à cette question. Le positivisme n'est plus de mode : l'esprit humain ne se satisfait plus (à part dans le monde des matérialistes) d'une interprétation purement scientifique des événements. La science moderne, en libérant des forces dangereuses, a renversé l'espoir d'un Devenir tendant au bonheur. L'homme se sent menacé et s'inquiète. — Reinhold Niebuhr est, aujourd'hui, « le » théologien qui s'impose aux États-Unis. Il est pasteur. Depuis 1928, il est professeur à l'*Union Theological Seminary* à New-York. Sa pensée a franchi les océans. Dans son introduction, le traducteur essaye de situer la pensée de « cet esprit formé dans la double tradition luthérienne, et calviniste » qui voudrait tirer ses compatriotes de leur « léthargie trépidante et de leur somnolence mécanisée ». Pour R. Niebuhr le péché existe. La condition actuelle d'un monde technique l'effraye ; l'absurdité du rationalisme, du scientisme qui conduit l'homme à sa propre destruction, devrait ramener l'homme à la foi. Tel est le message de Niebuhr, développé dans toutes ses œuvres. L'ouvrage que nous présentons ici est établi sur deux bases : « Ce principe de Foi que l'Évangile du Christ reste vrai pour tous les hommes de tous les temps ; Jésus-Christ étant le même hier, aujourd'hui et éternellement » et sur cette constatation d'expérience : l'optimisme spirituel d'une culture qui se complaisait dans l'idée d'une rédemption par l'histoire en est venu à se trouver aujourd'hui au bord du précipice » (p. 17-18). — Ces deux idées sont comme le leit-motiv de toute l'œuvre. Celle-ci n'est pas exclusivement théologique ou biblique : la philosophie de l'histoire, la méthodologie servent constamment, avec des jugements sur la moralité de notre temps, à éveiller la foi et l'amour du Christ. Tel chapitre, comme le IX^e : « La Folie de la Croix et le sens de l'Histoire » est une merveilleuse méditation. Pour Niebuhr, il n'y a pas d'Église historique ; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver dans ce volume des appréciations (on pourrait dire des invectives) sur l'Église catholique qui font tache. Pour lui, l'Église « c'est réellement la communauté des saints, connus et inconnus, dont la vie se renouvelle sans cesse parce qu'elle est constamment inspirée par la parole divine » (p. 231). Il affirme l'espérance chrétienne de l'accomplissement final « dans l'*Agapè* de Dieu, révélée en Christ » (p. 167). L'insistance de l'A. à rappeler le péché, à prêcher le repentir, le salut en Christ feront pardonner des affirmations qui appauvrissent la doctrine chrétienne. Ces réserves étant faites, engageons les théologiens, dont c'est le métier, à connaître cet auteur. D. Th. Bt.

**G. van der Leeuw. — Phänomenologie der Religion.** Tubingue, Mohr, 1956 ; 2e éd., in-8, XII-808 p.

L'ouvrage du feu prof. v. d. L., tel qu'il parut en première édition en 1933, a déjà été considérablement complété dans la traduction française de 1948 ; la présente édition allemande a été augmentée par les soins diligents du fils de l'A. C'est une véritable « Somme » de phénoménologie religieuse qui en reflète fidèlement l'état présent. En un style clair et dans un ordre précis, l'A. étudie d'abord l'objet de la religion — la « Force » *(Macht)* ; les théories du P. Schmidt sont liquidées au passage (il y a là encore, nous semble-t-il, matière à discussion) ; ensuite le sujet — l'homme et la communauté sanctifiés par le contact avec la Force, et l'âme en tant que foyer ou organe du sacré en l'homme ; ensuite l'interaction de l'objet et du sujet dans l'action extérieure, et dans l'action intérieure ; ensuite le « Monde » en tant que théâtre de cette interaction ; ensuite les *Gestalten* de cette interaction — les différents types de religions et de leurs fondateurs, et donne enfin ses conclusions en situant la phénoménologie religieuse. — Ce livre extraordinairement riche donne une idée de la force révolutionnaire de la méthode phénoménologique, qui accepte comme primaire et irréductible la valeur du sacré, du *numen*, et qui brise ainsi les chaînes de la vieille « dogmatique » positiviste qui pesaient sur l'étude des religions. Mais l'axiome phénoménologique en fait aussi l'ambiguïté. Car le sacré, tel qu'il est appréhendé, « saisi », par la phénoménologie, est *pour celui qui le vit*, un « symbole » plus ou moins transparent (et donc plus ou moins opaque) d'une Réalité transcendante, celle qui précisément est l'objet de la « doxie » (ortho-doxie !). Le sacré de l'« ortho-doxe » vu dans la perspective phénoménologique, apparaît dénué de sa valeur propre, un peu comme il l'était déjà dans la perspective positiviste. — Un chapitre bien trop simplifié et simplificateur est consacré aux confessions chrétiennes (§ 102) ; à la lumière de la critique précédente, on ne s'étonnera pas trop de ce que l'A. trouve la « symbolisation » de l'Église Orthodoxe plutôt en Berdjaev que dans la Tradition, ni de ce qu'il voie la catholicité du type occidental réalisée surtout dans l'Église anglicane. On voit combien tronquée est l'étude purement « phénoménologique » (sans théologie) de la religion. Considéré dans son ensemble, l'ouvrage mérite l'admiration.

I. A. C.

**Walther von Loewenich. — Der moderne Katholizismus, Erscheinung und Probleme.** Witten, Luther-Verlag, 1955 ; in-8, 460 p.

Après un exposé de 400 pages sur le « catholicisme moderne », l'A. répète avec Tyrell : « Nous ne saurons jamais exactement ce qu'est au fond le catholicisme » (p. 408). Et il s'excuse en terminant son étude de ce qu'il aurait pu dire avec trop de passion. A vrai dire, son livre n'a rien d'offensant. L'information est ample et intelligente, sans être complète, tant s'en faut. Denzinger, auquel il se réfère ici abondamment, est certainement utile pour une vue d'ensemble de la pensée de l'Église, mais insuffisant pour une compréhension approfondie du dogme. Quant à l'assertion qui voudrait que le Pape soit considéré comme « évêque proprement dit de chaque diocèse » (p. 56), nous renvoyons, pour une meilleure information, à d'importants textes autorisés, publiés dans le précédent fascicule

d'*Irénikon* (pp. 140-150). L'A. se rapporte deux fois à l'ex-jésuite Luis Padrosa, mais le journal protestant français *Réforme* du 17 décembre dernier a fait savoir que le livre de celui-ci *Pourquoi j'ai quitté le catholicisme* avait dû être retiré du commerce, faute de véracité des témoignages. Toutefois, en règle générale, l'A. puise ses renseignements à de meilleures sources. Le livre est respectueux et sincère. On ne peut lui faire un grief de ce que, à travers cette phénoménologie du « catholicisme moderne » l'A. n'ait pas su découvrir l'Église catholique, l'*Una Sancta*. Peut-être — son introduction nous le fait penser — était-il trop sûr, en partant, de ne pas l'y trouver. Nulle part plus que dans ce domaine la description « objective » des phénomènes reste une entreprise difficile et problématique. D. T. S.

**Ernst Staehelin. — Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.** Bâle, Reinhardt, s. d.; 3 vol. in-8, XII-430 + XII-382 + X-548 p.

C'est une entreprise méritoire que d'avoir mis en lumière le thème de l'annonce du Royaume à travers les siècles et dans les différentes confessions chrétiennes. M. Staehelin a eu le courage et la patience de la mener à bout. Dans le premier vol. il nous donne le résultat de ses recherches pour l'époque qui va de la mort de Jésus, jusqu'à la fin de l'Empire romain (circ. 500). Le second va jusqu'à la première croisade ; quant au troisième, il s'étend de saint Bernard à Savonarole. Nous regrettons pourtant que l'A. n'ait pas donné dans une introduction un aperçu tant soit peu développé du thème du « Royaume de Dieu », de sa nature, de ses phénomènes, de l'idée que les différents âges s'en sont faite. Nous regrettons également qu'il n'ait pas exposé, au moins brièvement, les opinions personnelles, dans cette matière, des auteurs cités, ni situé ou commenté quelque peu les textes choisis. Tel quel, son livre ne nous donne qu'une suite impressionnante de textes, intéressants sans doute, mais dépourvus de toute appréciation, de toute explication, de toute précision. Ce livre eût gagné beaucoup, si l'A. avait eu soin de mettre les textes en relief et de les classer d'une façon non seulement chronologique, mais encore méthodique. On se trouve ici devant une masse indigeste et l'on ne voit pas trop ce qui a présidé au choix des textes cités. Nous ne serons pas toujours d'accord avec lui dans les questions d'authenticité d'écrits scripturaires et autres. — Par ailleurs, du point de vue œcuménique il est heureux que l'A. ait eu l'intention d'emprunter les témoignages à toutes les confessions chrétiennes. D. A. v. R.

**Bishop S. Neill. — Christian Faith To-day.** Harmondsworth, Penguin Books, 1955 ; in-12, 272 p., 2/6.

L'A., érudit, missionnaire, évêque anglican, et devenu récemment vulgarisateur de grande classe, nous présente dans cet ouvrage, le traité classique d'apologétique chrétienne. Ayant dit cela, nous avons à peu près tout dit... précisons pourtant un peu. Nous avons eu l'impression que l'A. voulait atteindre les grandes masses à peine chrétiennes de l'Angleterre. On peut se demander, cependant, si l'argumentation serrée de ce

petit livre sera accessible au lecteur ordinaire peu habitué, il faut l'avouer, à réfléchir et à suivre un auteur dans tous les mouvements de sa pensée. Disons donc que ce livre, d'ailleurs fort utile, ne pourra être apprécié que par des lecteurs patients, qui possèdent déjà une sérieuse formation générale. L'A. a tenu à observer vis-à-vis de son lecteur la plus rigoureuse probité intellectuelle, ce en quoi il nous semble avoir réussi. Si nous ne nous trompons, la seule Église chrétienne mentionnée par son nom au cours de ce traité, serait l'Église catholique romaine dont il est question à trois reprises. L'A. sera probablement le premier à s'étonner lorsque nous lui dirons que ces trois références sont toutes au désavantage de l'Église catholique et montrent un manque d'information exacte et une totale incompréhension de cette Église dans tout son être et son agir. P. ex., p. 191, l'A. nous donne des chiffres tout à fait fantaisistes pour le nombre des victimes de la Saint-Barthélemy ; et à la p. 121 il caractérise la pensée catholique moderne de la manière suivante : « Le catholicisme romain a de façon générale répudié la Renaissance, sa pensée est pour une grande partie déterminée par les canons d'une époque pré-critique et pré-scientifique ». Cette dernière citation semblera à tout lecteur catholique à peine croyable sous la plume d'un théologien moderne, mais malgré son caractère massif et inattendu elle ne diminue guère la valeur de cette apologie de la foi chrétienne. D. G. B.

**Dom Odon Lottin. — Morale fondamentale.** (Bibl. de théol., sér. II, Théol. morale I). Tournai, Desclée et Cie, 1954 ; in-8, VIII-548 p.

De tous côtés on réclame un renouvellement de la théologie morale. « Aux éthiques aristotéliciennes, saupoudrées de surnaturel, on veut substituer une éthique spécifiquement chrétienne, s'alimentant aux sources surnaturelles que sont l'Écriture sainte et la Tradition... Ces études sont encore à leurs débuts... Le moraliste chrétien peut cependant recourir à une autre source authentiquement chrétienne, en l'occurrence les énoncés dogmatiques sur la grâce et les vertus théologales » (p. V). On voit poindre ici la « morale de la charité », qui fait son chemin en ce moment. Sympathique à ce point de vue, l'A. reprend cependant ici tous les thèmes de la théologie morale fondamentale : psychologie et imputabilité des actes humains, normes de la moralité, la « vie consciencieuse », terme qui relève l'idée que beaucoup se sont faite du traité *De conscientia* (« Liberté entière est laissée à l'homme fut-il probabiliste, de tendre vers les sommets » p. 455 ; il fallait qu'on le dise, si étrange que cela puisse paraître !) ; la vie vertueuse, la vie pécheresse, la vie méritoire. — D'autres postulent un renouvellement de la morale par les nouvelles ressources de la psychologie expérimentale. Ce n'est pas la préoccupation de cet ouvrage, qui reste en somme dans le cadre des données traditionnelles de la morale des vertus, que l'A. a étudiée toute sa vie, et dont il nous livre ici la partie la plus substantielle. D. O. R.

**Dom Jean Leclercq. — Seul avec Dieu. La vie érémitique d'après la doctrine du Bienheureux Paul Giustiniani.** Préface de Thomas Merton, Paris, Plon, s. d. ; in-8, 175 p.

La vie érémitique est une vie chrétienne si singulière de nos jours, qu'elle a semblé à D. L. mériter une triple apologie : la sienne propre, qu'il a faite en groupant des textes du bienheureux (dans l'Ordre camaldule) Giustiniani autour des thèmes de la vie spirituelle considérés comme classiques, celle du bienheureux évidemment et principalement, celle enfin du célèbre contemplatif américain. Ajoutons que celle de G. concerne non pas la vie érémitique en général, mais la camaldule, réformée par lui. Le lecteur sortira-t-il convaincu de ces exposés, parfois laborieux et même ennuyeux, de la primauté de cette espèce de vie chrétienne ? Oui, si lui même possède cette vocation. Un autre chrétien se réfugiera dans le plérôme du Christ et de son Église, qui transcende toutes les particularités que nous imposent nos limitations. Relevons de beaux passages concernant certains éléments de la vie monastique indépendemment de sa forme, érémitique ou cénobitique, p. ex., les Psaumes. Très instructif est l'Appendice I sur les sources de G., car son mérite principal, d'après D. L., est d'avoir puisé aux meilleures sources de la culture humaniste et de la tradition chrétienne, Mais à ce point de vue le volume : *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani* (1476-1528) publié par D. L. en 1951 à Camaldoli, doit être encore plus instructif. D. C. L.

**Friedrich Hoefeld. — Der christliche Existentialismus Gabriel Marcels.** Zurich, Zwingli Verlag, 1956 ; in-8, 174 p.

L'A. déplore le manque d'études sur la philosophie de Gabriel Marcel, tant en allemand qu'en français. C'est pourquoi il n'a pu se servir que des œuvres du philosophe lui-même. Il semble ignorer l'ouvrage d'une importance primordiale du P. Troisfontaines : *De l'existence à l'être.* Le fait qu'il ne figure pas dans la bibliographie est d'autant plus grave que Marcel lui-même en était plus qu'enthousiaste. Un second point à relever est que M. H. exclut les œuvres littéraires de Gabriel Marcel pour ne pas tomber trop facilement dans une interprétation subjective à cause des innombrables contradictions. Cette raison est à notre avis insuffisante, parce que les contradictions ne se limitent pas du tout aux œuvres littéraires, comme l'A. l'avoue d'ailleurs. Bien au contraire, le rôle de la littérature est trop caractéristique dans l'œuvre des existentialistes français pour qu'on puisse négliger les pièces de théâtres etc. Serait-ce cette négligence qui a causé l'impression de sécheresse dans cet exposé d'une philosophie pourtant si vivante ? En troisième lieu on s'étonnera de ne pas trouver une bibliographie complète de l'œuvre de Gabriel Marcel ; y manquent surtout les articles de sa première période. Le véritable intérêt de cet ouvrage est situé dans l'effort fait pour trouver la valeur de cette philosophie en vue de la propagation de l'Évangile à notre époque. D. P. B.

**G. Ogg. — The Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus** translated with brief Annotations by... Londres, S. P. C. K., 1955 ; in-8, X-42 p., 6/–.

Traduction d'après l'édition Hartel, accompagnée de notes sobres mais non dépourvues d'intérêt, par un spécialiste de la chronologie. Index des références bibliques. D. B. R.

**Walter C. Till. — Koptische Grammatik (saïdischer Dialekt),** mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen. (Coll. *Lehrbücher für das Studium der Orientalischen Sprachen*, Bd. I). Leipzig, Harrassowitz, 1955 ; in-12, 360 p.

Ce manuel d'étude du dialecte copte sahidique rendra les plus grands services aux débutants. Il remplacera l'ancienne *Koptische Grammatik* sah. de G. Steindorff en y apportant des améliorations appréciables. Les premières pages consacrées à la phonétique qui, si souvent, déroutent le débutant, ont été réduites au minimum. Par contre tout au long de l'ouvrage, l'A. rappelle discrètement les racines ou les parallèles de l'égyptien classique qui sont susceptibles d'aider à l'intelligence de la morphologie ou de la syntaxe. Aux p. 239-242, un tableau simple et clair des formes verbales rendra service ; puis une intelligente bibliographie qui va jusqu'en 1955, précède deux pages (avec fac-similés hors-texte) destinées à l'apprentissage de la paléographie. Près de soixante pages d'une excellente chrestomathie, un précieux lexique copte (avec renvois aux pages et col. du dictionnaire de Crum) et un lexique grec suivi d'un bon index, achèvent de faire de ce livre un instrument de travail de premier ordre. Ajoutons deux détails : W. C. T., transcrit *ï* la voyelle muette (§§ 65-66) et indique l'accent du mot dans le lexique, lorsqu'il peut faire difficulté. D. E. L.

## II. HISTOIRE

**Franz Xaver Seppelt. — Geschichte der Päpste.** I. Von den Anfängen bis zum Ausgang der sechsten Jahrhunderts. II. Von Gregor dem Grossen bis zur Mitte des Elften Jahrhunderts, Munich, Kösel, 1954-1956 ; in-8, 318 + 456 p.

L'A. entreprend de rééditer les divers volumes de son *Histoire des Papes*. Ces deux premiers avaient paru chez Hegner en 1931 et 1934, mais depuis lors, de nouvelles études sont venues préciser bien des questions. Aussi l'ancien professeur de Breslau a-t-il dû remanier son texte et compléter sa bibliographie. L'ouvrage a gardé la même orientation et les mêmes qualités, mais on ne peut manquer d'y observer également certains défauts. Au-delà d'une sage orthodoxie, l'exposé poursuit parfois un but apologétique un peu appuyé et qui comporte quelques morceaux de bravoure. Les résumés d'histoire générale qui servent de contexte aux initiatives des chefs de l'Église donnent parfois des vues un peu simplifiées de la complexité des événements, et certains épisodes comme les luttes doctrinales paraissent un peu convenus. Quelques remarques sur le 1er volume : l'édit rapporté par Tertullien concerne Agrippinus et non plus Calliste, dans cette nouvelle édition. Cyprien reconnaît à Rome une certaine primauté non juridictionnelle essentiellement liée à l'unité de l'Église ; l'A. maintient sur l'Édit de Milan et la politique de Constantin des vues traditionnelles ; Libère a signé la 3e formule de Sirmium. A propos du concile tenu à Rome en 382 l'A. nous a paru mélanger les 3 premiers chapitres du *Decretum Gelasianum* et le « Tome de Damase » qu'il attribue désormais, en suivant le P. Galtier, à ce même concile. Il en résulte une certaine

confusion à la p. 122 ; l'épithète d'antipape ne convient guère à Dioscore, rival de Boniface II en 530. Le 2e volume montre bien le détachement progressif de la papauté vis-à-vis de Byzance et en contre-partie le rapprochement décisif avec les Francs, lourd de conséquence pour l'unité de l'Église et pour le style de la politique pontificale médiévale. Sur la question de Photius, l'A. a revisé son texte en tenant compte des vues de Dvornik qu'il se contente de résumer. En somme, ce volume nous paraît plus au point que le précédent. Notons que si l'A. déplore la dégradation morale du Saint-Siège aux Xe et XIe siècles, il semble applaudir sans réserves aux luttes politiques et à la centralisation progressive d'un pontificat comme celui de Nicolas Ier, par exemple. Il a cependant de bonnes pages sur les fausses Décrétales que Rome n'a pas suscitées, mais dont l'usage par celle-ci ainsi que d'autres instruments similaires ont fâcheusement obscurci le vrai fondement du centre de l'unité. Dans la bibliographie, où certains titres français sont typographiquement malmenés, manquent entre autres les ouvrages de Jalland, *The Church and The Papacy* et *Leo the Great and his Times.* Les ouvrages de Seppelt d'une lecture agréable demeureront classiques dans l'historiographie catholique de la papauté. D. H. M.

**Heinrich Bornkamm. — Luthers geistige Welt.** Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; 2e éd., in-8, 350 p.

Ce nouvel ouvrage de H. B. souligne l'importance capitale de Luther pour l'histoire en général et celle de l'Allemagne en particulier. Les 16 chapitres qui le composent, tous formés de conférences et de traités antérieurs, pourraient être classés en 3 groupes : A. *théologique* (ch. 1 à 8) : sur les 95 thèses, le Dieu caché et révélé, la Foi, les Sacrements, la Vie et la Mort, l'Église et la Grâce ; B. *philosophique* (ch. 9 et 10) : sur la Nature et l'Histoire ; C. *social et historique* (ch. 11 à 16) : la Nation, l'État, la Bible et la Vie sociale, l'Esprit allemand. Signalons l'apparition dans cette 2e édition, du chap. 14 sur la traduction du N. T. C'est dans les chap. des 2e et 3e groupes que le lecteur reconnaîtra le talent de l'A. ; là où il est question du panthéisme, de l'opposition de l'individu à la masse, des nations, etc. Le nouveau chap. 14 est aussi excellent. — La 1re partie de l'ouvrage n'est guère autre chose qu'une comparaison assez peu délicate entre les déviations romaines et les rectifications luthériennes. L'A. est d'avis que saint Augustin et, après lui saint Anselme, ont été trop faibles et trop craintifs pour réaliser les réformes nécessaires. Nous nous permettons d'envisager un autre aspect, celui de la sainteté et de la sagesse des docteurs de l'Église, pour lesquels la solution de Luther n'aurait sans doute pas été bonne. Somme toute, le Réformateur semble avoir eu plus d'authenticité et surtout plus de positif dans ses convictions religieuses que cet ouvrage ne veut en analyser. D. P. B.

**F. Lau. — Luthers Lehre von den beiden Reichen** (Coll. « Luthertum » 8). Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1953 ; in-8, 96 p.

**H. Brunotte. — Das Zusammenleben der Konfessionen in der Evangelischen Kirche in Deutschland** (même coll.). Ibid., 1953 ; in-8, 46 p.

La doctrine des deux royaumes a toujours été un aspect délicat de la théologie luthérienne. On a reproché à Luther sa confiance sans bornes dans le pouvoir séculier, que l'A. explique simplement par le souci de la Réforme de protéger l'Église contre les mauvais chefs religieux. Après un exposé succinct de la doctrine, M. L. conclut contre ce reproche que, malgré l'accent sur l'obéissance due au gouvernement, Luther ne fournit aucun argument pour la déification de l'État. Il prévoit la possibilité d'une défense passive surtout par la prédication. L'ensemble de la doctrine reste très confus, voire contradictoire. Mais la tendance caractéristique est celle de la soumission aux magistrats envoyés par Dieu. L'A est d'avis que cette tendance n'est pas sans valeur pour notre époque, surtout après les expériences du calvinisme militant. L'ouvrage présente une introduction solide en cette matière.

Le fascicule de M. B. se place dans la ligne de l'ouvrage précédent, parce que la doctrine des deux royaumes est un point capital dans la discussion entre les confessions réunies dans l'Église évangélique d'Allemagne. On lira avec intérêt le programme de discussion proposé par l'A., qui est un des dirigeants de l'Église évangélique. D. P. B.

**Carl Hinrichs. — Luther und Müntzer** (Coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 29). Berlin, de Gruyter, 1952 ; in-8, 187 p.

Il s'agit dans cette étude d'un sujet limité, à savoir des rapports entre Luther et Munzer à propos de l'État et du droit d'opposition. L'A. étend son étude sur la dernière période de l'activité de Munzer (de 1523 jusqu'à sa mort en 1525). Les 3 chap. de cet ouvrage permettent de suivre l'évolution de la pensée de celui-ci. D'abord, il conçoit l'État comme l'organe légitime de la révolution pour l'évangile, ensuite il se demande si la révolution ne pourrait pas s'organiser sans l'appui du bras séculier, et finalement il se dévoile comme un simple rebelle. Munzer se fonda, pour ses conceptions anabaptistes, sur le 2e chap. de *Daniel* et sur *Rom. 13*, et la discussion avec Luther (menée avec une véhémence presque gênante) est d'autant plus tragique que le réformateur se base évidemment sur le même texte de *Rom.* 13. On lira avec intérêt les reproches que Munzer fait à Luther à propos de son respect des classes privilégiées, de la différence constituée par la possession des biens terrestres etc. Les arguments du réformateur valent encore pour notre époque. L'importance de ce sujet n'a point besoin d'être soulignée, car on sait que ces événements ne sont pas restés sans influence sur le développement ultérieur de la pensée de Luther. D. P. B.

**Hans Asmussen. — Warum noch lutherische Kirche ?** Stuttgart, Evangelischer Verlag, 1949 ; in-8, 351 p.

L'A. de cet ouvrage montre sa profonde compréhension de la méthode œcuménique. Que beaucoup de ses lecteurs y apprennent comment il y faut procéder iréniquement ! M. A. base son étude sur la *Confession d'Augsbourg*. Il la considère comme une question sérieuse posée par la Réforme à l'Église romaine, parce que c'est dans la controverse avec celle-ci que le luthéranisme est né. Les différents chapitres contiennent chaque

fois un chapitre de la dite *Confession* avec son commentaire. C'est ainsi que toute la doctrine est soumise à un examen remarquablement équilibré : critique textuelle, contexte historique, valeur réelle pour notre époque. On retrouve toute la problématique actuelle à l'intérieur de l'Église luthérienne, notamment à propos de la confession sacramentelle et de la position de l'Église vis-à-vis de l'État. Le lecteur catholique appréciera avant tout le contact avec la *Confession d'Augsbourg* dont le texte intégral est ici si bien présenté. D. P. B.

**E. W. Hunt. — Dean Colet and his Theology.** Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, 142 p., 30/–.

Il ne semble pas qu'on ait accordé une attention suffisante à la pensée de Colet, le doyen de Saint-Paul, le grand ami d'Érasme et le père spirituel de saint Thomas More. Le P. Bouyer lui même dans son *Autour d'Érasme* ne fait que le mentionner. L'A. a eu raison de consacrer ces pages peut-être un peu brèves, à la théologie du grand humaniste. L'analyse qu'il nous donne ici nous a paru équilibrée et éloignée des étroitesses d'un Seebohm. L'A. met bien en relief le caractère éminemment chrétien de cet humaniste qui avait le Christ « *semper in pectore et in ore* ». La vigueur des attaques de Colet contre les abus de son époque n'a d'égale que son attachement et sa fidélité à l'Église traditionnelle. Mais surtout sa théologie, en dépit de quelques incartades, se révèle d'une parfaite orthodoxie et peut-être son auteur apparaît-il plus « théologien » qu'Érasme. Sur la justification, il reprend l'essentiel de la pensée augustino-thomiste et rien dans son traité des sacrements n'annonce la Réforme. Son exégèse marque un sens avisé de la typologie. Ignorant le grec jusqu'en 1516 (juste avant sa mort), il commenta saint Paul dans la seule Vulgate. Il se rattache par ailleurs au platonisme humaniste de Ficin et de Pic, mais sa mystique est tout imprégnée du pseudo-Denys qu'il a commenté avec prédilection et dont l'influence a rejailli sur ses autres ouvrages. Il faut noter, bien que l'A. ne le dise pas explicitement, que le colloque *Pietas puerilis* d'Érasme se révèle, nous semble-t-il, comme un écho immédiat de l'éducation reçue à *St Paul's School*, institut fondé par Colet lui-même à Londres en 1510, pour développer le *New Learning* chez les jeunes chrétiens. D. H. M.

**E. J. Bicknell. — The Thirty-Nine Articles.** Third Edition revised by H. J. Carpenter. Londres, Longmans, 1955 ; in-8, 462 p., 21 /–.

Ce commentaire des 39 Articles est demeuré pendant une quarantaine d'années un « classique » dans le monde anglican, comme en témoignent d'ailleurs les nombreuses réimpressions qui se sont succédées. Cependant les progrès de la théologie dans le monde chrétien en général avec les nouvelles perspectives qui se sont dégagées durant cette période, rendaient une révision nécessaire. C'est l'actuel évêque d'Oxford H. J. Carpenter qui, juste avant sa promotion, a remanié le texte et surtout complété la bibliographie. L'esprit de l'ouvrage a gardé la même orientation, celle d'un anglo-catholicisme parfois très modéré, on le comprend sans peine, quand il s'agit d'une interprétation des Articles. La bibliographie reste exclusivement de langue anglaise et, au point de vue œcuménique, c'est

regrettable. Elle se limite même presque exclusivement aux ouvrages anglicans. L'ensemble de la pensée ne nous a pas paru tellement bénéficier des nouvelles acquisitions, en particulier vis-à-vis de la théologie catholique (romaine). On demeure un peu trop dans le moule de la controverse la plus classique. Mais aussi bien le genre littéraire lui-même en est-il partiellement responsable. On appréciera cependant à l'occasion la pondération et la maturité des jugements, tout en prenant aisément contact avec la théologie scolaire de l'ordinand anglican. D. H. M.

**Meletius M. Wojnar O.S.B.M. — De capitulis Basilianorum.** (Analecta O.S.B.M., ser. II, sect. I, t. 3 ; vol. II). Rome, Éd. des PP. Basiliens, 1954 ; in-8, XVI-202 p., 1200 L.

**L. Sonevyckyj. — Episcopatus ucrainus eparchiae Peremysliensis et Cholmensis saec. XVI-XVI** (en ukrainien). (Même coll., sér. II, sect. I, t. 6). Ibid., 1955 ; 108 p.

**Analecta Ordinis S. Basilii Magni** (Même coll. sect. II), vol. I (VII), fasc. 4, 1953 ; vol. II (VIII), fasc. 1-2, 1954.

**S. Josaphat hieromartyr. Documenta romana beatificationis et canonizationis**, II, 1628-1637, collegit **P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M.** (Même coll. sér. II, sect. III). Ibid., 1955, XVI-368 p., 2100 L. it.

**Documenta Pontificum Romanorum. historiam Ucrainae illustrantia** (1075-1953). Même coll., sér. II, sect. III, vol. I, 1075-1700, vol. II, 1700-1953, collegit... **P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M.**, 1953, in-8, XX-686 p. ; 1954, XII-670 p.; les 2 vol., 7.200 L. it.

Les moines ukrainiens de saint Josaphat poursuivent activement leurs diverses publications, grâce à leur zèle communicatif et à l'appui matériel qui les a secondés. Leurs travaux se rangent finalement en trois séries qu'une nomenclature subtile complique un peu : les œuvres originales, la revue, les éditions d'archives.

De la première espèce, le R. P. Wojnar publie une 2e partie de ses *Institutions des Basiliens ruthènes établies par le métropolite Joseph-Benjamin Rutskyj en 1617*. Le vol. I, publié en 1949 traitait des généralités, celui-ci s'attache à l'organe législatif de l'Ordre : les chapitres. L'étude comprend, en introduction, un aperçu historique des assemblées successives en retenant leur composition et leur ordre du jour. L'analyse juridique des chapitres généraux, provinciaux et locaux forme le centre du sujet. La structure centralisée de l'Ordre rapproche nettement ces basiliens des cisterciens : les problèmes soulevés et leur histoire témoignent de leur solidité religieuse et de leur attachement à la cause de l'union romaine. Leur isolement entre la latinité et la Russie hostile ne leur a pas permis de sauvegarder avec la même pureté les institutions monastiques orientales, sauf le principe lui-même.

Dans le domaine de l'histoire des diocèses, la contribution de Léonide Sonevyckyj jette d'importantes lumières sur la vie de deux éparchies méridionales, celles de Cholm et de Premysl durant les deux siècles qui précèdent l'union de Brest. L'A. groupe sous une forme méthodique les renseignements sur la vie des hiérarques et ensuite ceux qui décrivent leur activité pastorale. L'ouvrage s'achève par la double liste épiscopale

chronologique avec *curriculum vitae* de chacun. L'ouvrage étant écrit en ukrainien, on peut suggérer qu'il ne serait pas contraire à l'esprit de la collection de doter semblables études d'un sommaire en latin pour rendre service à un plus large public.

Dans les *Analecta* proprement dits, le t. I, 4 consacre son article de fond à la biographie de Maximilien Rylo, successivement évêque de Cholm et de Premysl (1759-1793). Suit la biographie nécrologique de Josaphat Kocylovskyj O.S.B.M., évêque de Premysl (1917-1947) confesseur de la fidélité romaine. L'histoire hiérarchique trouvera matière encore dans ce volume : l'union de l'éparchie de Lemberg en 1607, un projet d'établissement des droits métropolitains de Kiev en cette même ville vers 1762-64 ; la fin du catalogue d'archives du procureur général des Ruthènes à Rome par le R. P. C. Korolevskij ; une relation d'une entrevue de Léon XIII et du jeune Romain-André Szeptyckyj décrite par sa mère (en franç.). En histoire monastique, on peut voir la fin de la publication des archives de Koriatovics relatives à la fondation du monastère de Munkacs par A. Hodinka (note bio-bibliographique sur l'auteur), un article du volume suivant commente ces documents ; les notices nécrologiques des moines basiliens Théodore T. Halusczynskyj, protoarchimandrite précédent et Josaphat J. Skruten, premier rédacteur des présents *Analecta*. Le t. II, 1-2 est rédigé en ukrainien pour la majeure partie. Il contient un article sur l'iconographie des *enkolpia* (croix et icones) dans la Russie de Kiev ; la reproduction de la 1re moitié de l'ouvrage de L. Sonevyckyj analysé plus haut, un résumé de la chronique de la laure de Počaev de 1771 à 1882. A l'occasion du VIIe centenaire de l'événement, plusieurs articles, après un premier dans le no précédent, sont consacrés au couronnement royal de Daniel Romanovitch, prince de Halics (1253), sa signification juridique et politique, l'action de ce prince dans la défense de la chrétienté, tous discours tenus à Rome le 18 décembre 1953. M. A. Baran publie quelques documents relatifs à la carrière épiscopale de Joseph Vološynovskyj à Munkacs (1667-1675) et le R. P. Wojnar O. S. B. M. situe le contexte de l'approbation pontificale des constitutions de son Ordre (deux articles en latin). Quelques pages décrivent les circonstances et les principes de la première édition musicale de l'hirmologion slave (antiennes types des odes de Laudes), Lemberg 1700-1707. Enfin la part est faite dans chaque livraison aux problèmes d'intérêt national et à la chronique d'actualité.

Les documents du procès de canonisation de saint Josaphat publiés cette fois se rapportent à la seconde période de l'action, un troisième volume en publiera la fin qui n'eut lieu qu'en 1667. Dans ce dossier considérable, de nombreuses pièces n'ont qu'un objet tout formel de procédure. De plus, pour vices de forme toute la première période du procès fut annulée. Vu la difficulté de recourir aux originaux demeurés sur place, on a utilisé les traductions officielles tenues à Rome et l'édition du P. Martinov. L'intérêt permanent de cet ouvrage réside principalement dans les témoignages répétés en réponse aux questionnaires proposés et dans quelques rapports synthétiques d'où se dégage avec clarté la personnalité, les œuvres et le mérite d'un saint, vénéré comme martyr.

Enfin, les plus considérables par leur masse et leur importance, sont les volumes de regestes pontificaux relatifs aux Églises d'Ukraine et de Russie Blanche au cours des siècles. L'historien peut recourir aisément désormais

à la copie des textes originaux. L'histoire hiérarchique est assurément la principale intéressée : les promotions et les vicissitudes de l'union romaine. Le titre de chacun des 1140 documents publiés en décrit sommairement le contenu. L'A. témoigne de son érudition historique par les références signalées et les notes. Chaque règne pontifical est encadré par le portrait de la basilique Saint-Paul et la reproduction d'une monnaie en cul-de-lampe. Plusieurs planches reproduisent des fac-similés, des documents, des cartes ou des photographies récentes. — Ainsi cette collection contribuera considérablement à une connaissance plus exacte de l'Église ruthène, que sa position prédestinait tragiquement à l'incompréhension et à l'hostilité. En effet, l'origine commune avec les Russes dans la période kiévienne, n'a pas suffi à maintenir l'unité politique et culturelle avec eux, tandis que la latinité de son côté n'a pu non plus la respecter, en sorte que cette Église a sauvegardé sa foi entière et le principe de sa tradition au prix de l'intégrité de celle-ci. D. M. F.

**R. A. Knox. — Enthusiasm.** A Chapter in the History of Religion, with a special Reference to the XVII and XVIII Centuries. Oxford, Clarendon Press, 1950, in-8, 8-622 p., 30/–.

Dans un ouvrage qui ramasse 30 années d'études, l'A. adopte le terme d'*enthousiasme* dans le sens d'une impulsion qui est supposée infuser une vie nouvelle à une institution religieuse ancienne, parfois pour son bien, parfois pour son mal. C'est à partir de l'épître aux Corinthiens que l'A. expose ses vues sur différents points sur lesquels l'Apôtre mettait en garde déjà les chrétiens. Il passe ensuite en revue différents schismes et hérésies anciennes, (montanisme, donatisme, circoncellions), aborde le moyen âge, où les vaudois et les cathares occupent une place d'avant-plan et en arrive rapidement à la Réforme, qui sera selon lui la pierre fondamentale de tout le développement ultérieur de cette tendance en Angleterre au XVII^e siècle. Quant au continent, l'A. traite abondamment du jansénisme, de Port-Royal et de son influence sur la vie publique en France, et de leurs figures marquantes. L'action des jésuites et des autres adversaires de Port-Royal est décrite en détail. Semblable développement s'occupe de la doctrine du quiétisme, avec les personnalités de Madame Guyon, des Olympiens et de Bossuet en particulier. Suit un chapitre sur les « prophètes français » qui, après la France, répandirent leur message outre-Manche et ailleurs. Parmi les personnages marquants de ce monde turbulent de visionnaires en mal de diriger spirituellement leurs contemporains, se détache au XVIII^e s., la personne de John Wesley. Cet homme semblait devoir faire de grandes choses en faveur de l'Église d'Angleterre, mais son influence finit en réalité par ébranler le prestige de celle-ci aux yeux des contemporains. Dans un chapitre sur la séparation des amis, l'A. décrit les traits variés de la personnalité de cet homme, comme prédicateur, moraliste, conducteur d'hommes. De nombreux disciples répandirent sa doctrine. Dans le multiforme revivalisme moderne, l'A. retrouve bien des traits qui ont caractérisé les hérésies anciennes, tel le célèbre *Father Divine* en Amérique. D. M. F.

**Peter Hammond. — The Waters of Marah.** (The present State of the Greek Church). Londres, Rockliff, 1956 ; in-8, 186 p., 21 /–.

L'A. qui fut invité en 1948 par l'université de Salonique à passer deux années en Grèce pour compléter ses études, nous transmet dans le présent ouvrage ses impressions personnelles de la situation actuelle, de la vie et de l'activité de l'Église grecque. Avec beaucoup de bienveillance, en un style animé et intelligible à tous, il nous donne un récit de la riche tradition de la Grèce et de ses efforts remarquables pour l'instruction du peuple sur les vérités chrétiennes, qui ont été entrepris par de nombreuses organisations à but pastoral (surtout par la Confrérie « *Ζωή* »). Très instructives sont les descriptions des occupations multiples d'un métropolite ou d'un curé de campagne, surtout dans les diocèses isolés du nord. Ce livre aidera certainement à mieux comprendre et à aimer cette vieille terre chrétienne. — L'A. nous permettra une petite mise au point (à la p. 28) : l'Église de Grèce compte aujourd'hui 66 diocèses (34 pour l'ancien royaume et 32 pour les nouveaux pays). D. Bf. M.

**G. Copley. — The Conquest of Wessex in the Sixth Century.** Londres, Phoenix, 1954 ; in-8, 240 p., 30 /–.

Ce livre qui doit représenter pour le spécialiste une sérieuse contribution à l'étude de la conquête de l'Angleterre par les tribus germaniques au VI<sup>e</sup> s., est en même temps d'un intérêt passionnant pour le lecteur profane. Les cartes détaillées, la documentation photographique, les *artefacta* illustrent le texte d'une façon qui ne peut manquer de susciter l'admiration de tous. Pour notre part, nous avons trouvé que chaque page contenait une nouvelle révélation sur les méthodes historiques dont on se sert aujourd'hui dans l'effort pour atteindre la vérité. On apprend que celle-ci est infiniment plus nuancée que ce que nous avons appris jadis. Le mythe de la disparition immédiate et totale des peuples romano-celtiques devant l'envahisseur saxon est pour tout jamais enterré. Tout n'est pas encore clair, mais tout est en progrès constant. D. G. B.

**Elisabeth Inglis-Jones. — The Story of Wales.** Londres, Faber et Faber 1955 ; in-8, 246 p., 15 /–.

Ce ne sont pas seulement les régions d'outre-mer de l'empire britannique qui cherchent leur autonomie ; déjà l'Irlande a reconquis les trois-quarts de son territoire ; sans aller jusqu'à une séparation politique, le nationalisme de l'Écosse et du Pays de Galles sont des faits dont il faut tenir compte. Cette question est ouverte, en Angleterre. De là le nombre d'ouvrages et d'articles qui se publient sur cette question. — L'ignorance n'a jamais rien produit d'heureux. On reconnaît en Angleterre qu'une grande ignorance de ce qui touche ces deux nations — l'écossaise et la galloise — n'a pas aidé à l'intensification et à l'amélioration des relations. Aussi, la première chose à faire était d'écrire l'histoire du Pays de Galles, sous une forme attrayante et accessible au grand public. Nous ne résumerons pas ici les vingt siècles décrits. Il apparaît clairement, à lire ce volume, que pour connaître l'histoire religieuse de l'Angleterre, il faut posséder aussi celle du Pays de Galles ; on verra également combien le

facteur religieux a joué dans le développement de cette nation. Cet ouvrage est, nous dit-on, la première histoire complète du Pays de Galles. Ceci dit aussi son intérêt. D. Th. Bt.

**E. G. Bowen. — The Settlements of the Celtic Saints in Wales.** Cardiff, University of Wales Press, 1954 ; in-8, 176 p., 10/–.

Le caractère profondément religieux du Pays de Galles vient, sans aucun doute possible, de l'extraordinaire peuplement monastique que connut cette région. Celle-ci, au moment des diverses invasions que connut l'Angleterre, devint comme un havre de paix ; depuis l'« âge des Saints » (qui débuta au Ve siècle) les établissements monastiques couvraient le pays ; la puissance de ce christianisme était déjà si grande qu'à l'arrivée de saint Augustin, une opposition se fit contre lui ; peut-être faut-il y voir une lointaine cause des dissentiments qui apparaîtront plus tard avec l'Église de Rome ; cause ou exemple se retrouveront aussi dans les Églises celtes. Le propos de l'A. n'est pas tel, cependant : il veut montrer, par ce qui reste (toponymie, emplacements de villes, d'églises, ruines) comment ces établissements des saints celtes (ermitages, monastères, églises...) ont donné un caractère très marqué au Pays de Galles. De nombreuses cartes et graphiques éclairent l'exposé. D. Th. Bt.

**Thomas Parry. — A History of Welsh Literature.** Trad. du gallois par H. Idris Bell. Oxford, Clarendon Press, 1955 ; in-8, XII-534 p., 50/–.

Cet ouvrage sera pour la plupart l'objet d'une découverte : qui, en général, connaît la littérature galloise ? L'A. couvre toute l'histoire du Pays de Galles, depuis les origines épiques jusqu'à nos jours. Il nous révèle l'extraordinaire don poétique de son peuple ; une poésie qui, naturellement, exprime des sentiments religieux ; chacun constatera la parenté très proche qui existe entre l'esprit celte et la littérature galloise. Nous nous mouvons dans la même atmosphère. Jusqu'au début de ce siècle, peu avait été fait pour faire connaître et pour développer les lettres galloises. La création de nouveaux collèges universitaires et d'une Bibliothèque nationale serviront la cause nationale galloise qui, à son tour, pourra enrichir le patrimoine intellectuel de l'humanité. Déjà l'on traduit de plus en plus d'œuvres galloises, comme inversement. L'histoire de Thomas Parry prouve que le Pays de Galles a des lettres. Pendant longtemps, ce volume sera indispensable aux historiens de la littérature. D. Th. Bt.

**Sir Reginald Coupland. — Welsh and Scottish Nationalism.** A Study. Préf. de J. Simmons. Londres, Collins, 1954 ; in-8, XXII-426 p., 25/–.

L'A. a consacré ses talents à l'étude des problèmes que présente le pluralisme national, spécialement dans l'Empire Britannique. La bibliographie de ses œuvres est significative à ce propos. L'Écosse, le Pays de Galles (et auparavant l'Irlande) sont des nations liées à la nation anglaise par des liens séculaires. Déterminer l'origine nationale de ces deux parties des Iles Britanniques, manifester les liens comme les incompatibilités

raciales, politiques, historiques qui se sont révélés au cours de l'histoire ; enfin, examiner l'évolution des idées nationalistes et voir comment l'Angleterre pourrait accorder plus d'autonomie à ces deux nations, sans, toutefois, briser l'unité britannique : tel est l'objet de cette étude. Sujet des plus actuels où les relations entre l'Église établie et les communautés d'Écosse ou du Pays de Galles sont aussi en question. D. Th. Bt.

**P. H. Blair. — An Introduction to Anglo-Saxon England.** Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XVI-382 p., XVI pl. cartes ; 30 /—.

On ne peut rien comprendre à l'histoire tant politique que religieuse de l'Angleterre sans connaître tout ce qui concerne la période anglo-saxonne. « Des peuples germains s'établissant sur une île qu'occupaient auparavant des Celtes, la création du royaume d'Angleterre comme une unité politique, le développement de l'anglais comme langue parlée et écrite, la mort du paganisme et la croissance du christianisme en une vigoureuse Église chrétienne, ce sont des faits du passé comme du présent » dit l'A. dans son introduction. Pour développer son sujet, il examine les origines, raconte la fin de l'occupation romaine, les menaces d'invasions diverses, l'arrivée des Anglo-Saxons. Peut-être dans le classement des sujets une certaine confusion naît-elle lorsque la chronologie n'est pas bien observée. Chacun des six chapitres pourra être lu indépendamment des autres. Celui qui traite de l'Église retiendra l'attention ; on remarquera combien profondément se sont maintenues des situations (dans le Pays de Galles, au regard des Celtes) et non moins que la racine du conflit avec Rome en Angleterre, comme aussi celle des difficultés entre l'Église d'Angleterre et le Pays de Galles ou d'Écosse. De ce point de vue, l'ouvrage de P. H. Blair mérite grande attention. On louera l'A. d'avoir réalisé son œuvre de manière à donner aux moins érudits le goût de pénétrer dans l'histoire, de s'essayer à déchiffrer inscriptions et ruines ou de s'initier au language ; des planches bien choisies créent ce contact direct avec les monuments. D. Th. Bt.

**R. C. Smail. — Crusading Warfare** (1097-1193). A contribution to Medieval Military History. (Coll. « Cambridge Studies in Medieval Life and Thought » N. S., 3). Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XII-272 p., 8 pl. 3 cartes et 6 plans, 30 /—.

Les Croisades n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Elles restent un sujet d'étude dont le fond n'est pas épuisé. L'auteur du présent travail s'est volontairement limité à leur aspect guerrier, partant de la constatation que toute la vie, la politique, la société et l'art des Croisés sont commandés par l'état de guerre et ses nécessités. Replacer tous les aspects de la vie des Croisés, dans cette perspective, tel a été son but. En sept chapitres, établis sur les sources originales comme sur les études les plus récentes, nous pouvons ainsi étudier l'organisation guerrière, la stratégie et la diplomatie des Croisés ; le dernier chapitre nous décrit les châteaux-forts et leur fonction politique. L'histoire ainsi présentée nous révèle des aspects nouveaux, et nous montre combien la diplomatie entre Francs

et musulmans déploya d'activité. Sont aussi racontées les relations des Francs avec les chrétiens de divers rites, ce qui peut éclairer l'historien religieux. Les plans, cartes et photos illustrent abondamment le texte.

D. Th. Bt.

**Joseph Mc Sorley. — Father Hecker and his friends.** S. Louis, USA, Herder, 1953 ; in-8, 298 p., et 8 ill.

Ce livre raconte l'histoire du fondateur des Paulistes, le Rév. P. Hecker (1819-1888) et de ses premiers et intimes collaborateurs. L'A. a connu lui-même presque tous les membres de la congrégation ; il était donc qualifié pour en parler. Venus presque tous du protestantisme, le fondateur et ses successeurs immédiats s'intéressaient vivement au sort de leurs anciens coréligionnaires. Les quatre premiers membres, tout d'abord rédemptoristes, voyaient la nécessité d'une nouvelle congrégation qui aurait à s'occuper plus spécialement des vrais Américains et des non-catholiques. Ceci en opposition avec le clergé plus ou moins nationaliste de provenance irlandaise, allemande, italienne, etc. Grâce à l'appui d'évêques clairvoyants, leur projet aboutit, et une nouvelle congrégation, celle des Paulistes, a vu le jour (1858). Par sa largeur d'esprit, son ouverture sur les problèmes du moment, son zèle apostolique éminent, la jeune congrégation s'est vite acquis une renommée méritée. Les difficultés n'ont certes pas manqué. Rappelons-nous seulement le fameux « Américanisme » qu'on voulait lui imputer, accusation reposant principalement sur la traduction défectueuse en français d'un livre d'un de ses membres. Le fait est que sans les Paulistes le catholicisme américain ne serait pas ce qu'il est.

D. J.-B. v. d. H.

**L. A. Tregenza. — The Red Sea Mountains of Egypt.** Londres, Oxford University Press, 1955 ; VIII-248 p., 18 pl., 21 /–.

Voici un beau livre de voyage, en une région peu visitée — le désert oriental d'Égypte —, écrit par un homme de science, qui connaît bien la région, la langue, les hommes et qui sympathise avec eux. Ce récit se double d'un intérêt historique, par la description de lieux peu connus, et la découverte d'inscriptions grecques et romaines. Un index donne les indications les plus importantes ; mais tout l'ouvrage plaît parce que, à la suite de l'A. nous pouvons pénétrer dans la familiarité et la religion de ses guides, fidèles musulmans. N'est-il pas émouvant ce souhait, cette prière, au moment de prendre le départ, et que récita Awad : « Au nom de Dieu, le miséricordieux, le bon. Notre but ? Les portes de la maison de Dieu et sa compassion (qui nous attend) là ».

D. Th. Bt.

**C. V. Wedgwood. — The King's Peace, 1637-1641.** The Great Rebellion. Londres, Collins, 1955 ; in-8, 510 p., 25 /–.

M[lle] W. est un membre illustre de cette école d'historiens anglais qui nous a fourni ces derniers temps nombre d'ouvrages mariant une grande rigueur scientifique à l'intérêt passionnant du roman historique de jadis. L'ouvrage que nous présentons décrit presque jour par jour les événements

qui préparaient immédiatement la rupture ouverte entre, d'une part, le roi Charles I^er et, d'autre part, les sujets de ses deux royaumes d'Angleterre et d'Écosse. Les lecteurs d'*Irénikon* s'intéresseront sans doute en première ligne aux facteurs religieux, toujours et partout en action pendant ces années. D'une part, il y a les nobles de la cour anglaise qui sous l'influence de la reine et de son entourage s'occupent du catholicisme romain jusqu'au point de s'y convertir assez volontiers. D'autre part, il y a en Angleterre même et encore davantage en Écosse, la marée montante du puritanisme séparatiste. Le roi qui se voit en monarque absolu de droit divin, n'est malheureusement pas de taille à faire face à ces tendances centrifuges. C'est un homme au fond honnête, mais obligé par sa faiblesse de recourir à des procédés qui sont contraires à l'honnêteté. Il suffit d'ajouter à ces éléments l'incroyable et irresponsable légèreté des grands hommes de l'époque pour saisir tout ce que la situation avait de dramatique et d'explosif. Sous la plume inspirée mais équilibrée de M^lle W. tout revit devant l'esprit du lecteur. Souhaitons vivement qu'elle puisse continuer et mener à la fin l'étude complète de la Grande Rébellion.

D. G. B.

**Bernard Pares. — A History of Russia.** Londres, Cape, 1955 ; in-8, 674 p., 30 /—.

Cette nouvelle édition posthume du livre classique de B. P. a été faite par le fils du professeur qui y a joint une introduction. Le texte des derniers chapitres a été entièrement revisé et la bibliographie mise à jour. L'Histoire de Russie de B. P. parue pour la première fois en 1926, a été constamment réédité depuis. L'auteur est mort lors d'un voyage aux États-Unis en 1949. Il y était allé pour fonder un centre d'études russes.

P. K.

**The Correspondence between Prince A. M. Kourbsky and Tsar Ivan IV of Russia**, by **J. L. I. Fennel,** Cambridge, University Press, 1955 ; in-8, 276 p., 35 /—.

Le professeur Fennel nous présente une excellente édition des fameuses lettres, faite sur les meilleurs manuscrits. Il suit en gros le texte établi en 1951 par D. Lichačev et J. Lourié. L'A. a vérifié toutes les citations et a profité des conseils du R. P. Cyprien Kern pour les textes grecs. Le texte parallèle en anglais et en slavon est suivi du commentaire et d'une bibliographie. L'A. y a joint un tableau généalogique de la famille Kourbsky. Il est fort regrettable que le texte slavon ait été reproduit d'après la nouvelle orthographe russe et non suivant l'orthographe originale.

P. K.

**T. S. Willen. — The Early History of the Russian Company 1553-1063.** Manchester, University Press, 1956 ; in-8, 296 p., 30 /—.
— **The Muscovy Merchants of 1553.** Ibid., 1953 ; in-8, 142 p., 15 /—.

L'A. de ces deux volumes avait publié en 1953 la liste commentée des marchands anglais qui avaient pris part à la fondation de la Compagnie anglo-russe en 1553. Cette liste comprenait des biographies plus ou

moins détaillées de tous les membres de la Compagnie qui venaient presque tous de l'ancienne *Merchant Adventurers Co*. Le 2e volume donne une histoire complète des 50 premières années des activités de la Compagnie anglo-russe. Cette dernière en dehors de ces activités commerciales remplissait de nombreuses missions diplomatiques. L'A. donne maint détail pittoresque des négociations entre les deux pays durant les règnes de Jean IV, Théodore I et Boris Godounov. Parmi les missions diplomatiques dont il est fait mention, relevons celle de Théodore Pissemsky relative à un mariage éventuel du Tsar avec une anglaise. Le livre nous donne des détails intéressants sur les échanges commerciaux entre la Russie et l'Angleterre dans la seconde moitié du XVIe siècle. P. K.

**John Mavrogordato. — Digenes Akrites** (édité avec introduction, traduction et commentaire). Oxford, Clarendon Press, 1956 ; in-8, LXXXIV-274 p., 45 /–.

Ce récit épique, originaire du moyen âge grec, a été découvert depuis 1868 successivement dans 6 mss grecs et 3 mss russes. Il s'agit cependant non de copies mais de versions, en prose ou en vers, qui élaborent le texte différemment. L'A. s'est borné ici à donner la version du ms de Grottaferrata, d'après l'édition d'E. Legrand (Paris 1892). Pour combler les lacunes dans le texte, il emprunte de petits passages au ms de Trébizonde, édité par Sathas et Legrand (Paris 1875), ou à celui d'Andros, publié par Miliarakis (Athènes 1881). — La version de GRO se distingue par sa concision, par plus de goût pour les histoires musulmanes et en même temps une meilleure moralité chrétienne. — L'action du récit se situe aux confins orientaux de l'empire byzantin, dans les conflits nombreux entre les *'Ακρίται* (...*ἀκρίτης* ou dans le dialecte du Pont *ἀκρίτας* : défenseur des frontières (*ἄκραι*), cfr. les *milites limitanei*) et les *'Απελάται*, brigands musulmans qui étaient aussi en relation avec les pauliciens hérétiques, surtout depuis la grande persécution sous l'impératrice Théodora (842-56). — Depuis la publication du ms de Trébizonde en 1875, l'épopée a suscité un grand intérêt dans les cercles des byzantinologues et une foule de questions ont été posées à son sujet. On voulait surtout déterminer son fond historique et la période de sa composition. M. Grégoire regarde la version russe (2 fragments publiés par Speransky en 1922) comme archétype de toutes les versions grecques. Selon lui, le Digénis russe aurait été rédigé dans un milieu paulicien des marches de l'Est et représenterait un manifeste révolutionnaire contre l'empereur Basile I le Macédonien (867-86). Grégoire donne comme date, pour la rédaction du récit, les années entre 930 et 944. Après la défaite des rebelles on aurait revisé le texte en éliminant les passages défavorables à l'autorité de l'empire et en donnant à son héros Digénis même le nom de son adversaire Basile I. « Nos textes grecs remontent donc à un archétype qui constitue un remaniement loyaliste du poème conservé en slave ». (H. GRÉGOIRE, dans *Byzantion*, X (1935), p. 336). — Or, cette position est attaquée par l'A. qui essaye de prouver — en alléguant 7 points — que le Digénis original n'était pas très différent de la version de GRO. A la p. LXXIX de son introduction il écrit : « The poem of Digenis is in fact a romance, and a romance destitute of theological or political propaganda ». L'auteur serait un « Romain » de la Syrie

Comagène, probablement un moine. L'idée centrale du récit est celle de la paix dans l'empire, contraire au nationalisme. Quand faut-il placer cette période pacifique ? M. M. répond : sous le règne de Constantin IX Monomaque (1042-45). Ainsi donc, l'épopée aurait été composée dans la 2e moitié du XIe s. et Digénis aurait reçu le nom de Basile (GRO IV, 952) de l'empereur Basile II (976-1025). — Les notes de Legrand sont reprises, et l'A. y ajoute aussi les siennes. La traduction anglaise, mise en regard du texte grec le suit verset par verset. L'A. s'est proposé de traduire aussi littéralement que possible, règle qu'il n'applique cependant pas aux particules. Le volume contient enfin des tables et des index très utiles. D. Bf. M.

**Marcel Reding. — Thomas von Aquin und Karl Marx.** Antrittsvorlesung gehalten am 5. Dez. 1952. Suivi de **Platonische Voraussetzungen zum geschichtlichen Verständnis des Aristoteles.** (Vorträge im Rahmen der Grazer Theologischen Fakultät. H. I). Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1953 ; in-8, 22 p.

La grande Presse a récemment rappelé à propos de la « coexistence », le voyage que M. Reding, professeur de morale à la faculté théologique de Graz, a fait à Moscou sur l'invitation du gouvernement soviétique et à la suite de son discours inaugural. Bien que prononcé en 1952, il garde encore tout son intérêt qui, comme l'ont montré ses conséquences, n'est pas uniquement du domaine de l'histoire de la philosophie et qui est résumé dans cette phrase : « Ne serait-il pas possible grâce à un nouveau retour aux sources, à Thomas et à Marx et à leur maître commun Aristote, de reprendre une conversation (avec les communistes ou les socialistes marxistes) toujours plus fertile que ne serait un « non » indifférencié venant de part et d'autre ? » (p. 7). L'exposé forcément sommaire, mais dans l'intention de son A., devant en susciter de plus approfondis, aboutit, aux conclusions suivantes : « Ce qu'il y a de commun entre Aristote, Thomas et Marx, est l'accent qu'ils mettent sur l'homme en tant qu'être corporel, sensible et spirituel, ainsi que sur sa nécessaire orientation envers la communauté et sur la valeur du travail. — La différence entre eux est ce que chacun de ces penseurs ajoute à ces lignes essentielles. Aristote reconnaît la valeur d'une existence théorique, philosophique comme forme suprême de la vie. Thomas inclut dans sa synthèse les relations personnelles. Marx déprécie ou nie les additions d'Aristote et de Thomas et en arrive ainsi à une vue de l'existence politique et œcuménique amputée, parce que le domaine du personnel et de l'éthique lui échappe. Ce qui ne veut pas dire que Marx n'ait pas en dehors de ses développements strictement scientifiques, bien des moments éthiques » (p. 2). — Le discours est suivi d'une courte étude qui veut y ajouter de nouveaux éléments et concilier l'apparente contradiction chez Platon du contemplatif et du politique. La plaquette est très suggestive. D. C. L.

**Gustav A. Wetter. — Der dialektische Materialismus.** Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Vienne, Herder, 1952 ; in-8, 648 p., DM 28.

*Irénikon* a rendu compte de l'ouvrage italien du même nom et du même auteur (1951, p. 261-2). Le P. W. a renoncé à son plan primitif de simplement le traduire en allemand ; à quelques années de distance et à l'aide d'un matériel qui lui fut rendu accessible après la deuxième guerre mondiale, il l'a refondu et complété afin de permettre aux occidentaux de prendre une position intelligente envers la philosophie du bolchévisme. Son exposé est divisé en une partie historique commençant avec Hegel, et une partie systématique, la principale, à laquelle celle là sert d'introduction. L'A. y présente les positions philosophiques du matérialisme dialectique avec un souci d'objectivité et les critique à partir de leurs propres principes dont, à sa grande surprise, il a découvert l'affinité avec la philosophie scolastique ; il se l'explique, surtout dans les conclusions, par un commun désir de suivre les lois de la saine raison. C'est encore dans les conclusions que la philosophie du bolchévisme est éclairée par les constantes de la philosophie russe générale. La partie systématique réussit à dessiner le visage propre de cette espèce de matérialisme en opposition avec les matérialismes statiques et les « métaphysiques », également statiques. Le chapitre le plus suggestif est peut-être le dixième : *Die Logik* (p. 537-566). On peut et on doit se demander quelles répercussions philosophiques aura la « déstalinisation » dont l'A. ne pouvait évidemment pas avoir idée en 1952. — L'étude du P. W. qui a droit à l'appellation d'une petite encyclopédie en sa matière, présente un intérêt philosophique réel ; mais un intérêt plus large encore : un des principes fondamentaux du matérialisme dialectique est, en effet, le lien essentiel entre la théorie et la pratique, la philosophie devant non seulement contempler le réel mais le transformer, d'où aussi son caractère historique ; l'instrument de choix est ici, est-il dit, le parti communiste. Le volume est muni d'une bibliographie de 266 titres et de deux index, ainsi que deux appendices comprenant deux interventions importantes des autorités communistes contre des déviations dans le domaine philosophique. C'est un instrument de travail précieux et jusqu'ici unique. D. C. L.

**H. Falk, S. J. — Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht « Philosophischen Briefen ».** (Coll. « Osteuropa Institut », IX). Munich, Isar, 1954 ; in-8, 136 p.

Tchaadaev avait publié en 1836 en Russie un article, qui avait fait sensation et avait valu à l'auteur d'être mis, par ordonnance de l'empereur, sous la surveillance d'un psychiâtre. Il eut alors le loisir d'écrire l'« Apologie d'un Aliéné » et sept autres lettres, où il exposait sa conception du monde ; ces lettres étaient écrites en français. Cinq d'entre elles furent perdues, après avoir été lues par des amis, mais jamais publiées ; elles ont été retrouvées en 1936. L'idée fondamentale de cet exposé c'est que l'univers dans son unité cosmique est la seule et véritable réalité ; elle est inaccessible à la raison seule, si les connaissances de celle-ci ne sont complétées par la révélation. La Science et la Religion doivent donc rester unies. L'A. de ce volume présente l'écrivain, explique la genèse et le contenu des huit lettres, l'origine de leur doctrine, et détermine enfin l'originalité de la position de Tchaadaev. En appendice on trouve la traduction allemande des huit lettres. D. T. B.

**Mervyn Stockwood. — I Went to Moscow.** Londres Epworth Press, 1955 ; in-8, 198 p., 15/–.

Un clergyman anglais a séjourné plusieurs semaines à Moscou en 1954. Il désirait connaître la mentalité russe par une expérience directe et, pour provoquer les discussions, disait ouvertement son avis sur maint problème débattu devant et derrière le rideau de fer. Les discussions ont lieu à l'école, au Patriarcat orthodoxe et avec des ouvriers sur le travail, l'agriculture et la santé, enfin sur la guerre et la paix. Ce sont des échanges de vues, sans aller au fond des problèmes. D. T. B.

**Patrick Sergeant. — Another Road to Samarkand.** Londres, Hodder et Stoughton, 1955 ; in-8, 157 p., 16/–.

L'A., qui est correspondant du *Daily Mail* a séjourné trois mois en Russie et en Sibérie au cours de l'année 1954, et a visité les villes de Leningrad, Moscou, Charjkov, Kiev, Yalta, Tiflis, Barnaul, Taschkent et Samarkand. Notes de voyages, décrivant les menus incidents de route, accompagnés d'observations et de remarques sur l'économie et la politique. Les Russes rencontrés évitent les discussions mais confient leurs espoirs de voir leur pays en tête de la culture moderne. D. T. B.

**Heinz Horst Schrey. — Die Generation der Entscheidung.** Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 336 p., DM. 11, 80.

Cet ouvrage relate les relations de l'Église et de l'État dans les différents pays d'Europe de 1918 à 1953. Pour chaque pays l'enquête s'étend aux différentes confessions et témoigne d'une documentation très étendue et remarquablement précise. Celle-ci se limite cependant aux documents publiés. L'A., étant protestant, fournit un tableau très détaillé de l'attitude du luthéranisme en Russie et dans les pays satellites de la Russie.

D. T. B.

**H. Chambre. — Le Marxisme en Union Soviétique. Idéologie et Institutions.** (Coll. « Esprit »). Paris, Éd. du Seuil, 1955 ; in-8, 510 p.

Cet ouvrage analyse l'évolution de l'idéologie et des institutions soviétiques dans trois domaines distincts : celui du Droit (du mariage, du travail, de la propriété, du droit pénal et de la théorie générale du droit) ; celui ensuite de la morale et de l'antireligion (surtout dans la poursuite du bien être matériel et de l'amitié des peuples) ; et enfin dans le domaine de l'économie (passage de l'économie socialiste au communisme). Les deux conclusions finales de l'A. sont : 1° L'idéologie soviétique est un instrument de la politique du Parti et de l'État. Elle est caractérisée par la conformité au but : la réalisation d'un État politiquement universel et socialement homogène. 2° La fidélité aux thèses de Marx a été mise à l'épreuve. Entre les mains des soviétiques, les divers éléments de l'idéologie actuelle (droit, morale, économie) deviennent des techniques utilitaires et politiques (p. 506 et suiv.). En bref l'idéologie aussi bien que les institutions en URSS, sont en perpétuelle évolution et doivent, pour évoluer

dialectiquement, présenter de continuelles oppositions et tensions, qui sont la source du progrès. Le développement de l'idéologie n'est pas forcément lié à l'évolution des institutions, mais il peut arriver que l'idéologie détermine les institutions ou inversement. Les références de cet ouvrage permettent de se rendre compte de la multitude de publications qui ont paru en Russie pour créer l'idéologie communiste, et il faut admirer la patience qu'il a fallu à l'A. pour les lire et trouver, au milieu de ce dédale d'idées disparates et souvent contradictoires, un fil conducteur et la possibilité de traduire dans notre mentalité et notre langage encore imprégné de logique, ces filandreuses élucubrations. Ce qui est plus difficile encore de saisir à notre compréhension, c'est qu'il y a des lois scientifiques qui déterminent le développement, par ruptures successives, des institutions qui mèneront au communisme intégral, et d'autres lois de la pensée qui conduiront notre entendement à admettre ces lois depuis des siècles inhérentes à la vie des sociétés. « L'homme nouveau est le « capital » (« la chose ») le plus précieux pour la construction de la Cité communiste... C'est tout le problème de l'homme et de sa destinée qui est engagé ici. La question est : le salut de l'homme réside-t-il uniquement dans sa participation totale à la construction de la cité terrestre communiste ? » (p. 509). D. T. B.

**D. W. Treadgold. — Lenin and his Rivals.** Londres, Methuen, 1955 ; in-8, 293 p., 35 /–.

On trouvera dans ce livre une histoire de la lutte des partis révolutionnaires en Russie entre 1898 et 1906, partis qui se proposaient de renverser le régime tsariste et de faire sortir le peuple russe de la situation misérable et arriérée où il se trouvait alors. Les chefs de file de ces mouvements sont Chernov, Lénine, Martov, et Milioukov, chacun d'eux préconisant une méthode différente de changer le régime. Leurs tentatives furent rendues vaines par le manifeste du Tsar d'octobre 1905, qui prit ces partis au dépourvu, désorganisa leur opposition et remit la révolution à 1917.
D. T. B.

**I. et N. Lazarevitch. — L'École Soviétique.** (Enseignement primaire et secondaire). Préface de P. Pascal. Paris, Les Iles d'Or, 1954 ; in-8, 212 p., 600 fr. fr.

Dès 1918 le gouvernement soviétique a voulu rénover entièrement la formation de la jeunesse en la basant sur la politique du Parti communiste : détruire tout ce qui existait pour bâtir sur des bases nouvelles. L'A. fait l'histoire des mesures prises dans le domaine de l'éducation et montre comment les magnifiques programmes élaborés par la révolution n'ont jamais pû être réalisés avant la seconde guerre mondiale, de sorte que l'instruction est restée inférieure au niveau atteint sous le régime tsariste. Si l'instruction s'est relevée après la guerre, c'est grâce à un retour aux institutions scolaires d'autrefois et aux programmes traditionnels. Cette conclusion n'a pû être étayée sur une enquête personnelle, ni sur des statistiques officielles mais uniquement sur une étude des renseignements des journaux soviétiques et sur les ordonnances du Ministère de l'Instruction en Russie. D. T. B.

**L. Laurat. — Bilan de vingt-cinq ans de Plans quinquennaux (1929-1955).** Paris, Les Iles d'Or, 1955 ; in-8, 264 p.

L'A. de cet ouvrage se propose de faire comprendre à des lecteurs qui ne sont pas habitués à lire des statistiques et des bilans, la situation réelle économique en URSS. Tâche éminemment ardue mais clairement exposée. Il y a d'abord la période qui précède les plans quinquennaux, dont l'A. donne un rapide aperçu : le gouvernement soviétique n'a aucun programme et pare aux événements souvent catastrophiques. Ensuite vient la période des quatre plans quinquennaux sur lesquels on possède des renseignements détaillés de source officielle. L'A. s'en sert pour montrer que les statistiques sont employées pour faire mentir les chiffres et comment on peut rétablir la vérité : il établit la situation économique de l'agriculture et de l'industrie, celle de l'armement, qui ne rapporte pas de bien être et celle de l'industrie de transformation, destinée à produire directement ou indirectement des objects de consommation ; puis vient l'évolution de la consommation et la fixation du salaire réel d'un ouvrier, ce qui permet d'établir son niveau de vie. En possession de la méthode pour lire les statistiques officielles, l'A. s'attaque au cinquième plan, au milieu de l'application duquel est survenu la mort de Staline et le « Cours nouveau », qui n'a été qu'éphémère. Les conclusions de l'ouvrage sont les suivantes : Le budget durant ces 25 ans n'a jamais été équilibré, même pendant le cinquième quinquennat, où on annonçait une ère de prospérité. Les approvisionnements de l'agriculture manquent et les paysans opposent l'apathie aux mesures de spoliation. L'industrie n'est pas rentable, les ressources du pays épuisées. Le niveau de vie est en dessous des pays les moins développés de l'Europe méridionale. Cette situation sera-t-elle avouée ou démasquée ? D. T. B.

**Mario Mazzotti. — La Basilica di Sant'Apollinare in Classe,** (Studi di antichità cristiana, 21). Città del Vaticano, Inst. di archeol. crist., 1954 ; in-8, XII-280 p., nombreuses illustrations.

Après les travaux de Duetschke, Goldmann, Lawrence et Nordstrom, voici l'œuvre d'un ravennate, monographie consacrée à Sant'Apollinare in Classe. L'A. se limite à un travail historique et descriptif laissant de côté l'aspect artistique. De nombreuses illustrations et planches facilitent la lecture de l'ouvrage, qui nous parle de la communauté primitive de Classe, de l'évêque S. Apollinaire, des cimetières anciens de Classe et de la tombe du saint, des circonstances qui ont amené la construction de la basilique, des caractères architectoniques, de son histoire comme édifice. Suivent des études sur les mosaïques, les sarcophages, les reliques de S. Apollinaire et enfin un copieux appendice contenant le livre de *Vitalis Aquaeductus* sur l'histoire de la basilique. L'ouvrage contient des données concluantes sur l'existence d'une communauté chrétienne active à R. à la fin du IIe siècle et peut-être au delà. La question des influences orientales est traitée à l'occasion du bêma retrouvé en 1953. Ces influences sont indiscutables mais on ne peut leur assigner d'origine. Par ailleurs, la décadence politique de Rome n'entraîne pas nécessairement une perte de l'influence artistique. Travail sérieux, rigoureusement scientifique, qui renouvelle le sujet et invite à d'autres études. Car « Ravenne, la solitaire, est toujours pleine de mystères ». D. L. P.

**Georges Pillement. — Les Cathédrales d'Espagne.** Paris, Bellenand, 1951 ; in-8, 52 p., LXIV pl.

Cette brochure donne d'abord une brève introduction générale sur l'histoire de l'architecture religieuse, quatorze courtes notices pour les principales cathédrales et un choix de photographies. Petit manuel à recommander à qui veut connaître l'essentiel. D. Th. Bt.

**Christopher Woodforde. — English stained and painted Glass.** Oxford. Clarendon Press, 1954 ; in-8, 83 p., 80 pl., 30/—.

L'A. a réussi à ramasser dans ces quelque quatre-vingts pages toute l'histoire du vitrail en Angleterre, depuis son origine jusqu'à nos jours. Chaque siècle forme un chapitre. Ainsi nous assistons à la naissance du vitrail en Angleterre au XII<sup>e</sup> s. et nous voyons ensuite cet art arriver à son apogée aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> s., à la fin desquels apparaît l'emploi de verre blanc. Cette application s'accentue encore aux XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> s. Au XV<sup>e</sup> s. apparaissent aussi pour la première fois beaucoup de nouveaux sujets d'ordre didactique. Le XVI<sup>e</sup> s. voit en plus grand nombre l'arrivée de verriers étrangers, notamment d'Allemagne et des Pays-Bas. L'influence de la Réforme a des conséquences très graves pour l'art du vitrail. On continue cependant à faire usage de vitraux, mais cette fois, presque exclusivement pour sujets strictement bibliques, mythologiques ou même profanes, cependant que les vitraux à sujet héraldique ne cessent d'obtenir du succès depuis le XIII<sup>e</sup> s., jusqu'à nos jours. Le niveau le plus bas est atteint au XVIII<sup>e</sup> s. Le XIX<sup>e</sup> s., voit la redécouverte et la renaissance du vitrail. S'essayant d'abord à imiter le plus près possible les vitraux anciens, des peintres de valeur arrivent enfin, à la fin du XIX<sup>e</sup> s. et jusqu'aux temps modernes, à créer des œuvres d'une grande beauté. Les techniques variées, les écoles locales, les grands maîtres verriers, les goûts des différentes époques, tout cela, l'A. nous l'a dépeint d'une manière vivante et claire. D. J.-B. v. d. H.

**Henri Frankfort. — The Art and Architecture of the Ancient Orient.** (Coll. « The Pelican History of Art »). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-4, XXVI-280 p., 192 pl. une carte ; 42/—.

Dès l'introduction nous sommes avertis qu'un autre volume sera consacré à l'art égyptien. Personne n'ignore, en effet, que l'art de l'ancien Orient occidental, est né presque en même temps en Mésopotamie et en Égypte. C'est au 3<sup>e</sup> millénaire avant le Christ qu'apparut en Égypte le système monarchique de gouvernement, tandis qu'en Mésopotamie l'on passait d'un régime tribal à celui des cités. Il semble qu'auparavant la vie de ces peuples était agricole, sans relations avec l'extérieur. L'art était réduit à quelques ornements dans le tissage, la poterie, les ustensiles. L'ouvrage de H. F. est le fruit d'une étude et d'une connaissance très personnelle ; l'A., en effet, a mené plusieurs campagnes de fouilles. Et l'on sait que, depuis vingt-cinq ans, les découvertes de monuments sumériens, babyloniens, assyriens, hittites ont été fructueuses ; elles ont permis de réécrire l'histoire des ces époques. Le travail de H. F. concourt au même

but. L'ouvrage est bien bâti : dans une première partie l'auteur étudie l'art des grands empires ; dans une seconde, celui des régions périphériques (des Hittites, des Araméens, des Phéniciens, des Perses). On saisira l'importance de cette « révélation », pour la connaissance des époques bibliques et de l'état du monde qui entourait Israël. Pour voir naître l'art et découvrir l'origine de formes devenues classiques dans la suite, cet ouvrage est indispensable. Il est conçu de la même manière intelligente et artistique à laquelle *Penguin Books* nous a habitués. D. Th. Bt.

**Laurence Sickman et Alexander Soper. — The Art and Architecture of China.** (Coll. « The Pelican History of Art »). Harmondsworth, Penguin Books, 1956 ; XXVI-334 p., 190 pl. h.-t. et 40 dessins, 45/—.

Ce n'est pas un mince programme que de vouloir décrire en un volume quarante siècles d'histoire d'un art, et surtout de l'art chinois qui conserve, dans une tradition vivante jusqu'à ces temps, des formes qui remontent à vingt siècles avant le Christ. La Chine a aussi connu des vicissitudes historiques qui ont amené la destruction de beaucoup de monuments. A l'encontre de l'art occidental où la sculpture eut dès l'abord une place plus importante que la peinture, en Chine c'est par la calligraphie et la peinture que naît l'art. Aussi ce volume consacre-t-il la première partie à la peinture et à la sculpture, et la seconde à l'architecture. Il n'est pas possible, en un compte-rendu, d'analyser pareil volume. Le lecteur occidental prendra conscience de la valeur de la culture chinoise ; il pourra, tout en étudiant son art, acquérir des notions d'histoire de ce grand peuple. Les dynasties, les occupations, les règnes se succèdent ; les grandes religions asiatiques exercent leur influence, les échanges se multiplient ; on est étonné, maintenant, de constater dans quelle ignorance réciproque les peuples du monde ancien ont vécu. Notre époque s'essaye à détruire la grande muraille qui a séparé tant d'hommes les uns des autres. Cet ouvrage y contribuera puissamment. Il prend dignement place à côté d'autres ouvrages que signale une abondante bibliographie (où rien n'est antérieur à 1900). D. Th. Bt.

**David Talbot Rice. — Byzantine Art.** (Coll. « A Pelican Book »). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-12, 272 p., 64 pl. 3/6.

Vingt ans se sont écoulés entre les deux éditions d'un même ouvrage, sous le même titre. L'A. a voulu améliorer son travail par diverses modifications du texte, et tenir compte ainsi des récentes découvertes. Il nous semble toutefois que la renaissance byzantine du XII<sup>e</sup> siècle était déjà connue et appréciée à sa juste valeur il y a plus de vingt-cinq ans. Ce volume veut n'être pas de pure consultation ; tout en le faisant accessible aux lecteurs des séries de *Penguin Books*, l'A. lui a laissé tels aperçus qui satisferont ceux qui sont initiés de longue date. Nous signalerons, par exemple, le chapitre sur la sculpture byzantine, art majeur que l'on commence à découvrir. On notera également quelques modifications dans les idées de l'A. sur l'origine de l'art byzantin ; il reste toutefois fort sage, essayant de tenir compte de toutes les influences. Les planches sont excellentes. D. Th. Bt.

**Walter Felicetti-Liebenfels. — Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei.** Olten et Lausanne, Urs-Graf-Verlag, 1956 ; in-4, 139 p.. 136 pl. et 7 fig. dans le texte.

Ce livre remarquable forme comme le pendant de l'ouvrage bien connu d'Ouspensky et Lossky, *Der Sinn der Ikonen* paru chez le même éditeur, en mêmes format et présentation. Mais tandis que celui-là traitait des icones russes, celui-ci a comme sujet les icones byzantines, à l'exclusion précisément de l'icone russe. Dans une 1re partie l'A. s'occupe de l'icone byzantine jusqu'à la chute de Byzance et dans une 2e, beaucoup plus réduite, il traite de l'école insulaire et principalement de l'école vénéto-crétoise. Passant en revue successivement, en ordre chronologique, tout ce qui concerne de près ou de loin l'icone byzantine, l'A. s'efforce de nous montrer l'évolution plus ou moins homogène de cette forme d'art, depuis ses origines jusqu'à son déclin. Voulant écrire une vraie histoire de l'icone, il a eu soin de placer les différentes représentations avec leurs sujets variés et leurs modifications éventuelles dans le cadre historique. Tous les changements et modifications que subissent les types iconographiques sont soigneusement notés et analysés au moment de leur apparition dans l'histoire. Cela facilite beaucoup l'explication de nombreux détails. Les écoles italiennes du *Ducento* où on peignait selon la *maniera greca* ont retenu toute l'attention de l'A. A propos du renouveau de l'art de l'icone sous le règne des Paléologues (1261-1453), communément appelé la « renaissance » des Paléologues, l'A. fait remarquer, et à bon droit croyons-nous, qu'il vaut mieux éviter cette expression, vu les fausses idées que le mot « renaissance » évoque, puisqu'à Byzance l'art classique a toujours été à la base de toute expression artistique. Il propose lui-même l'appellation de « maniérisme byzantin ». Notons comme particulièrement intéressant le chapitre (7e) traitant des icones en mosaïque, technique précieuse entre toutes, dans laquelle les Byzantins ont atteint une rare perfection. Il est à remarquer que ces icones, vraisemblablement en partie à cause de la matière employée, sont restées généralement plus hiératiques que les icones peintes. Les planches 76 et 77 en montrent des exemples admirables. Pour expliquer le grand essor de l'art byzantin aux XIIIe et XIVe s., l'A. fait appel à l'influence occidentale surtout à partir de la 4e croisade, tout en n'oubliant pas de noter l'hypothèse orientale de Strzygowsky et l'hypothèse hellèniste ou humaniste, défendue entre autres, par Schweinfurth qui y voit plutôt une vraie renaissance due aux études des classiques, très poussée à cette époque. Notons encore le symbolisme et le mysticisme qui se font sentir pendant cette période de l'art byzantin, courants qui sont d'origine monastique (hésychasme). Après la chute de Byzance, l'art iconographique byzantin trouve un refuge important dans les écoles de peinture de l'ile de Crète qui sont à l'origine de la fondation de plusieurs écoles de peinture d'icones en Italie, appelées communément écoles italo-byzantines. On y peignait selon la *maniera bizantina* que Schweinfurth définit comme : « l'union de toutes sortes de formes artistiques de l'Occident du moyen-âge, de la Renaissance et du Baroque d'avec les formes principales, fixées par la tradition, de l'expression iconographique byzantine » (*Geschichte*, II, p. 406). Selon notre auteur, le terme de *maniera bizantina* revient principalement à l'école vénéto-crétoise, par opposition à la *maniera greca*, réservée, comme nous l'avons vu, aux écoles du *Ducento*. L'histoire de l'école vénéto-

crétoise forme donc la deuxième partie de ce livre. Les peintres de cette école sont souvent appelés *Madonneri* à cause du grand nombre d'icones de la Mère de Dieu sorti de leurs ateliers. Les caractéristiques de cette école sont d'abord son maniérisme sentimental et ensuite le coloris tout à fait extraordinaire, souvent d'une splendeur superbe et d'un raffinement extrême. Le représentant le plus illustre en a été incontestablement Michel Damaskinos (surtout entre 1540-1585 à Venise) dont on peut dire qu'il a atteint la cime de la vision colorée dans l'art byzantin ; d'autre part il faut dire aussi que c'est lui qui a été la cause principale de la chute dans le naturalisme du *Cinquecento*. Le livre ne comporte pas de conclusion. En effet il y a encore beaucoup trop de trésors cachés ou non inventoriés pour permettre une conclusion définitive dans le domaine de l'iconographie byzantine. De très bonnes tables achèvent ce volume magnifiquement édité et la richesse de sa documentation en fait un instrument de travail de haute valeur. D. J.-B. v. d. H.

**C. H. W. Wendt. — Russische Ikonen.** Sonderausgabe der Zeitschrift « Das Kunstwerk ». Baden-Baden, Klein, 1951 ; in-4, 68 p., 61 ill.

Le premier chapitre de cet ouvrage nous explique le sens de l'icone. Partant d'un aperçu très concis de la lutte iconoclaste, l'A. arrive à nous expliquer en quelques mots toute l'importance de cette « guerre sainte ». C'est la victoire définitive des iconodules qui a donné aux icones cette place si importante dans la vie cultuelle de l'Église d'Orient, place qu'elles ont su garder jusqu'à nos jours. Dans les pages qui suivent, l'A. montre en quelques courts chapitres tout ce qui concerne l'icone russe, style, origine, technique, types et sujets. Dans un style bref et concis, il relève tout ce qui est vraiment important et même beaucoup de petites particularités qui valent la peine d'être connues. Après une lecture attentive de cet ouvrage, tout lecteur pourra se faire une idée juste de l'icone russe. Les illustrations sont bonnes et très bien choisies. Une remarque : l'icone n° 36 ne représente pas saint Jean le Soldat mais saint Antype, évêque de Pergame. D. J.-B. v. d. H.

**B. Roby-Johansen. — Den danske Billedbibel i kalkmalerier.** Copenhague, Gyldendal, 1948 ; in-4, 228 pages illustrées.

L'A. de cet ouvrage donne une vue d'ensemble de la peinture murale dans les églises médiévales du Danemark. Il le fait en un style dépourvu d'érudition, mais vivant, vigoureux, presque journalistique, qui donne à son œuvre un caractère de vulgarisation exceptionnelle. Après une introduction générale historique, l'A., très compétent dans son sujet, quoique non-chrétien, interrompt son texte, presqu'à chaque page par de remarquables illustrations, dont un certain nombre en couleur. Le texte comprend : 1° des extraits de la Bible, des livres apocryphes, des légendes et des livres historiques exposant le contenu sacré et profane des illustrations ; 2° des commentaires expliquant le détail de chaque image, avec des remarques techniques et esthétiques, et des notes de localisation. L'ordonnance du matériel illustré va de la création à la Pentecôte, ensuite passe aux vies des saints et aux représentations médiévales des vices et des vertus, puis au dernier jugement. Un index de provenance des illustrations (133 églises), termine l'ouvrage, ainsi qu'une excellente carte religieuse du Danemark. J. L. V.

# Notices Bibliographiques.

GÉRARD GILLEMAN, S. J., *Le Primat de la charité en théologie morale.* Essai méthodologique. (Mus. Less., s. th., 50). Bruxelles, Éd. universelle, 1952, in-8, 342 p.

« Pour parler sans figures, nos théologies morales ont *systématisé* en une science cette nouveauté de vie divine concrète (le christianisme). C'était nécessaire et inévitable. Chez les plus grands théologiens comme saint Thomas, elle restait unie au dogme ; une intuition de génie et de mystique insufflait une âme au merveilleux corps doctrinal, et la méthode d'Aristote était vivifiée par une finalité chrétienne et augustinienne. Mais l'intuition, les théologiens postérieurs ne la retrouvèrent pas tous, et souvent la philosophie a pris plus d'importance que le révélé » (p. 5-6). C'est contre ce phénomène qu'est écrit cet ouvrage, qui s'insère dans ce bel effort de renouvellement de la théologie des moralistes chrétiens, qui finira, espérons-le, par aboutir à un christianisme totalement purifié de tout alliage de moindre qualité. Mais il faudra du temps pour remonter la pente.

M. NICOLL, *The Mark.* Londres, Stuart, 1954 ; in-8, VIII-220 p., 21 /–.

Ce livre se présente comme une interprétation religieuse, voire chrétienne, de l'évangile. Nous ne pouvons juger de sa valeur pour d'autres systèmes religieux, mais il est de notre devoir de dire que la pensée de l'A. n'a aucun rapport avec la doctrine chrétienne et se meut dans une atmosphère d'ésotérisme où ni nous ni nos lecteurs ne pourrons le suivre.

COHEN, M., *Le Langage, structure et évolution.* (Coll. « La culture et les hommes »), Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-8, 144 p.

Cet ouvrage expose les lois de la transformation des langages d'après les cadres sociaux : Étude des premiers développements du langage, tant dans l'histoire humaine que chez l'enfant ; structure du langage et géographie de la linguistique ; phonétique et phonologie ; évolution des langues : croissance et disparition etc... Tout l'ensemble des questions relatives à l'origine et au développement des langues, avec les matières annexes, est étudié ici en des chapitres sérieux et clairs.

DANIEL-ROPS, *Qu'est-ce que la Bible ?* (Encyclopédie « Je sais, je crois », 60). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 fr.

C'est moins l'ouvrage que la collection que nous voudrions présenter ici : 150 petits volumes de 120 p., parus sous la direction de M. Daniel-Rops, et qui contiendront « tout ce qu'un catholique peut désirer connaître sur n'importe quel sujet où sa religion est impliquée ». On trouvera dans la liste des « Livres reçus » (v. plus loin, 3e p. couverture), ceux de ces ouvrages qui ont déjà paru.

IMPRIMATUR
P. BLAIMONT, *Vic. Gen.*
*Namurci*, 15 sept. 1956.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*